REVALORACIÓN DE LA SEXUALIDAD DESDE UNA ÉTICA TEOLÓGICA FEMINISTA

Liliana Ocampo Sabogal

Tesis en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas

Profesora guía: Sara Baltodano

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

San José, Costa Rica
8 de Febrero 2012

REVALORACIÓN DE LA SEXUALIDAD DESDE UNA ÉTICA TEOLÓGICA FEMINISTA

Tesis

Sometida el 8 de Febrero de 2012 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas por:

Liliana Ocampo Sabogal

Tribunal integrado por:

M.Sc. Sara Baltodano, Profesora Guía

M. Sc. Nidia Fonseca. Dictaminadora

M. Sc Genilma _____. Lectora

M.Sc. Mireya Baltodano, Decana

Dedico este trabajo a

Todas aquellas mujeres que nos antecedieron y están entre nosotras. Hoy son nuestras referentes para superar las dominaciones y hacer de estos espacios de aprendizaje, diálogos prolongados de intercambio hasta alcanzar el mundo que soñamos.

Agradecimientos

Un agradecimiento especial a la profesora MSc. Sara Baltodano, por su paciente orientación en esta investigación.

Mis sinceros agradecimientos a la directiva de la UBL, a los profesores y profesoras, quienes estuvieron presentes en el proceso de formación y, de gestación de esta investigación.

A la gran familia de la comunidad de fe a la que pertenezco, que siempre me ha apoyado, pastoreado y, sobre todo, me ha dado la oportunidad de servir y desarrollar mis dones.

A mi comunidad más pequeña, a mi familia. Gracias a mi amado esposo por su apoyo solidario. A mi suegra, a mis amigas, hermanas, compañeras, compas del camino que las fronteras me han regalado, y que han sido claves en mi proceso de investigación. A todas y todos los que han afirmado una perspectiva feminista liberadora que reivindica nuestra condición y nos permite proyectar un mejor presente y futuro.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN…… 6

CAPITULO I
APORTES ÉTICO-TEOLÓGICOS PARA UNA PROPUESTA ACTUAL DE LA SEXUALIDAD……9
Introducción
1. Problemática de la sexualidad
2. La sexualidad patriarcal
3. La sexualidad desde una ética contextual
4. La sexualidad como responsabilidad ética
5. La sexualidad desde un enfoque teológico feminista
Conclusión

CAPITULO II
LA SEXUALIDAD: PRAXIS ÉTICO–TEOLÓGICA……29
Introducción
1. Responsabilidad teológica desde el simbolismo metafórico mujer-tierra
2. La Teología en la ideología patriarcal
3. La ética como preocupación teológica
4. Hacia una ética sexual liberadora
5. Debate entre católicos y protestantes en el tema de la ética de la sexualidad
Conclusión

CAPITULO III
REMITOLOGIZANDO MITOS…… 51
Introducción
1. Símbolos y mitos en torno a la sexualidad
2 El Rol del mito
3. Relación entre mitos y las espiritualidades
4. Metáforas que superan los estereotipos sociales y fortalecen la identidad sexual
5. Interpretación de las parábolas: inversión de las normas convencionales

CONCLUSIONES GENERALES……76
BIBLIOGRAFIA…… 78

INTRODUCCIÓN

En la presente tesis se pretende establecer un diálogo dentro de la ética contextual feminista en relación con la sexualidad. Para esto, desde la responsabilidad se dan a conocer algunos de los fundamentos axiológicos de la ética y de la teología feminista a partir de algunos planteamientos de Pilar Aquino, Marcela Lagarde, Ivone Gebara, entre otras. Estas investigadoras hacen un gran aporte a nuevas interpretaciones antropológicas de las mujeres, que permiten develar la realidad, muchas veces ignorada, de las mujeres y su sexualidad. Por medio de la remitologización de los mitos y símbolos en torno a la sexualidad femenina: "identificar y discernir las metáforas y modelos básicos de la experiencia contemporánea que puedan expresar una fe cristiana vigorosa e iluminadora"[1].

Nuestro objetivo general es, por tanto, sistematizar una ética contextual de la sexualidad con enfoque feminista reinterpretando símbolos y mitos.

En el primer capítulo presentamos los aportes ético-teológicos feministas acerca de la sexualidad. En el segundo capítulo, nos proponemos trabajar la responsabilidad como eje teórico a partir de la metáfora mujer-tierra para comprender mejor la situación de degradación y sometimiento. En el último capítulo nos proponemos remitologizar los mitos entorno a la sexualidad, para ofrecer una nueva revaloración.

[1] Sallie McFague, *Modelos de Dios*. Cantabria: Sal Terrae. 1994, 66.

CAPITULO I
APORTES ÉTICO-TEOLÓGICOS PARA UNA PROPUESTA ACTUAL DE LA SEXUALIDAD

Para empezar, señalamos los aportes que provienen de la ética y la teología latinoamericana para una propuesta contemporánea de la sexualidad con enfoque feminista. Estos aportes nos permiten comprender nuevas formas de interpretar, y descubrir la complejidad de lo que significa ser mujer y particularmente, de su sexualidad.

La ética y la teología contextuales constituyen los aportes más significativos que se le atribuyen a la teología latinoamericana. En primer lugar, su mayor riqueza y potencial provienen de su punto de partida, que no es otro que el sujeto histórico empobrecido y/o excluido de sus posibilidades creativas para nuevas formas de convivencia social plena para todos: varones y mujeres[2]. En segundo lugar, estas contribuciones se enraízan en un enfoque interdisciplinario para aprehender las realidades sociales y culturales, entre otros.

La teología feminista reclama por los sujetos silenciados, excluidos y discriminados de nuestra sociedad: las mujeres y desenmascara la influencia de la ideología patriarcal, especialmente en el campo de la sexualidad. La antropóloga feminista Marcela Lagarde, manifiesta que la sexualidad está presente en todos los ámbitos de la vida, llegando a ser el fundamento de muchos de ellos[3]. La forma como se interpreta la sexualidad está condicionada por el género. En el caso de ser hombre, el género le representa unas connotaciones privilegiadas y, en el caso de ser mujer, es más bien una construcción que desfavorece.

---

[2] María Pilar Aquino, *Teología desde la mujer*. Madrid: Escuela Bíblica, 1988, 5.
[3] Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres*: *madresposas, monjas, putas, presas y locas.* México: Universidad Autónoma de México. 1993, 185.

Para el colectivo de mujeres, el ser mujer, como ha destacado Lagarde, es estar condicionada a ser espectador del cuerpo del otro[4].

Por eso, nos interesa plantear como punto de partida el legado de la cultura patriarcal en el campo de la sexualidad y sus implicaciones éticas para las mujeres.

1. La Problemática de la sexualidad

Desde los inicios y orígenes de las escrituras, la ideología patriarcal está presente. Esta ideología establece el orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre[5], donde las relaciones sexuales están formuladas bajo un sistema de pureza[6] y propiedad. Esta comprensión de ética sexual, aunque vigente, se revela ajena a nuestros días. Esta visión además presenta imágenes de Dios como siendo "ajeno". Cuando nos referimos al concepto "ajeno" lo que pretendemos dar a conocer es esa separación entre Dios y la sexualidad. Carter Heyward señala:

> La iglesia cristiana desempeña el papel configurador central en la limitación y frustración de nuestra Phantasie sexual (imaginación sexual). Ha sido artífice principal de una determinada actitud hacia la sexualidad durante los últimos diecisiete siglos de la historia europea y euroamericana una actitud obsesiva y de condena, en contraste con lo que cristianos y no cristianos viven como personas sexuales. La preocupación antisexual tiene sus inicios en el Concilio de Elvira, (España) donde se promulgo un código antisexual eclesiástico que procede de una época muy antigua de la historia de la iglesia. Tuvo lugar en el año 309 d.C.[7] Eran las vísperas del Edicto de Constantino.

---

[4] Lagarde, 1993, 200.

[5] Marcela Lagarde, *Género y Feminismo*. Madrid: Horas y Horas, 1996. 52

[6] El sistema de pureza en el pensamiento griego nos señala lo siguiente: el sistema de pureza está determinado por una función biológica, las mujeres están en contacto con lo impuro, es decir, con lo que confunde las categorías o hace entrar en contacto lo que no debería estar en contacto, las mujeres, pues, a los ojos de los hombres griegos, mantienen una relación misteriosa y temible con lo sagrado, noción cuya ambivalencia en la mentalidad arcaica y clásica ha mostrado ya J.P. Vernant. "Una mancha aparece como un contacto contrario a un cierto orden del mundo en tanto entáblese una comunicación entre realidades que deben permanecer completamente separada", y es justamente por eso por lo que "puede haber realidades sobrenaturales que se presenten a la vez como manchas y como formas de lo sagrado". En el extremo, los dos polos opuestos de lo puro y lo mancillado se unen y se confunden. En el límite, aparece puro lo que está completamente prohibido, es decir, aquello con lo cual el hombre vivo jamás debe entrar en contacto. Se ve como las mujeres pueden convertirse en intermediarias necearías y en las intermediarias de los hombres con lo puro y también con lo sagrado. Duby Georges, Michelle Perrot. 1993. *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus Minor, 2000, 435.

[7] Carter Heyward, L*a sexualidad y lo sagrado.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996, 43.

Esta actitud ha legitimado por mucho tiempo actitudes negativas de comprensión de la sexualidad de la mujer y ha sido una de las luchas históricas que han tenido que enfrentar las teólogas feministas que afirman que se hace necesaria una reinterpretación actual de la sexualidad. De esta manera, es importante saber que heredamos una moral represiva. La teóloga Ivone Gebara señala que el temor por el cuerpo humano, especialmente por el cuerpo de la mujer, ha conducido al temor a la sexualidad e insiste en que podemos decir que el cuerpo de las mujeres, en muchas ocasiones, se ha transformado en un tabú. Además, en su mayoría, son cuerpos-objeto fundamentados en el sometimiento y el abuso. Ante este panorama de sometimiento de los cuerpos de mujer, la antropóloga Marcela Lagarde nos interpela para comprender que la mayoría de las veces, el cuerpo se ha convertido en un instrumento que es buscado para que satisfaga las necesidades de los otros.

> El ser considerada cuerpo *para* otros, para entregarse al hombre o procrear, ha impedido a la mujer ser considerada como sujeto histórico-social, ya que su subjetividad ha sido reducida y aprisionada dentro de una sexualidad esencialmente para otros, con la función específica de la reproducción[8].

Esto lo vemos reflejado en la función de la maternidad, crianza de los hijos, y la función doméstica al servicio del esposo-hijos-abuelos-hombres; todo ello inmerso en un espacio privado. Esto obedece a una estructura socialmente legitimada por un modelo patriarcal que se trasmite generacionalmente por medio de estereotipos misóginos, sexistas, excluyentes, entre otros. De este modo, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres son presentados como un campo político donde converge la producción y la reproducción, además de ser considerado cuerpo sometido y traspasado cuya existencia se justifica en función de otros.

Esta problemática nos plantea básicamente una sexualidad aislada y con una relación dualista entre el cuerpo y el sentimiento, como lo expresa Lagarde:

> Lo específico de la organización genérica es que su cimiento es el sexo y se concreta en la construcción social de la sexualidad, es decir, del conjunto de hechos históricos que los sujetos producen y experimentan marcados sexualmente. Para tal efecto, se da significado al dimorfismo

[8] Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 200.

> sexual y se significa como determinante social y se proyecta en la sociedad, en órdenes de género binarios. Se reconocen dos tipos de cuerpos diferenciados, masculino y femenino, y sobre ellos se construyen dos modos de vida, dos tipos de sujetos, de géneros -la mujer y el hombre-, y dos modos de ser y de existir, uno para las mujeres, otro para los hombres…culturalmente, la especificidad sexual es fundamento de complejos modos de vida para los seres sexuados[9].

Este aspecto lo podemos ver claramente en el orden social patriarcal y clasista, el cual sostiene que la construcción de la sexualidad se basa en lo genital[10], y reducido a dos tipos de personas diferenciados por su heterosexualidad, hombre y mujer, y sobre ellos se idealiza y construyen dos modos de vida. Es decir, sólo hay una forma aceptada de relación; la heterosexual, pero manifestada diferente según el sexo-género, una para el hombre y otra para la mujer; esto determina su ser, y determina su manera de existir. De esta manera, lo que la ideología busca es reproducir estereotipos que determinan las funciones específicas de cada sexo; y así mantener el statu quo. En este orden social clasista es importante hacer un paréntesis para no sobre simplificar, ya que existe una diversidad de conceptos de masculinidad y feminidad; y cada una con su complejidad. Como plantea Simone de Beauvoir, "no se nace mujer, llega uno a serlo"[11]. Al respecto Lagarde dice:

> El sentido de la vida está concentrado en el cuerpo, es el más preciado objeto de poder en el orden de géneros. Las instituciones disciplinan, controlan y recrean los cuerpos a través de los variados procesos pedagógicos que permiten a las mujeres y a los hombres enseñar, aprender, internalizar, actuar o rehusar las maneras del cuerpo. Cada quien cumple o incumple sus deberes corporales genéricos. Esa particular construcción histórica de la relación indisoluble cuerpo-subjetividad fue develada por Simone de Beauvoir" no se nace mujer, llega uno a serlo". Cada cuerpo debe ser disciplinado para fines sociales que la persona deberá hacer suyos;…

---

[9] Lagarde, 1996, 55.

[10] El sexo es un hecho biológico que por lo común tiene presencia imperativa entre los seres humanos, y una dicotomía que es mutuamente excluyente: una persona es macho o hembra y sólo debe ser una cosa u otra… el sexo biológico implica: sexo genético definido por el número de cromosomas (46xx o 46xy) o por la presencia de cromatina sexual/sexo hormonal: el equilibrio andrógino-estrógeno;/sexo gonádico: la presencia de testículos u ovarios;/ la morfología de los órganos internos de reproducción; /la morfología de los genitales externos… A estos rasgos pueden agregarse el diformismo somático que se establece definitivamente al final de la pubertad, incluyendo las características sexuales secundarias. Lagarde, 1993, 177.

[11] http://es.wikipedia.org/wiki/El_segundo_sexo. Fecha de acceso: 8 de noviembre de 2010.

> asimismo, los cuerpos tienen un ciclo de vida determinado históricamente y marcados por procesos de conservación y cambio[12].

Es muy importante resaltar que el sistema dominante[13] ha sido determinante en la conformación de la sexualidad. El sistema patriarcal se da el trabajo de deshonrar y desvalorar el cuerpo, apoyándose en la división dualista (cuerpo-alma). Es decir, se nos define por lo que somos, de acuerdo a los principios que el sistema dominante determina y a eso se le suma que somos seres divididos y no seres integrales. Parafraseando a Marcela Lagarde, para ella el cuerpo en esta ideología dominante y capitalista, ha tomado una forma vulgar de ser un recipiente para cumplir y satisfacer los deseos de otros, siendo el agente externo a la persona, lo que determina la condición de una mujer y es lo que para otros representa, y no lo que para ella en sí misma es. De este modo, el resultado de la organización genérica es el control de los cuerpos de las mujeres. En el caso de los hombres, su dominio específicamente recae en el control de los cuerpos de las mujeres. Al respecto Franca Basaglia, citada en el libro. Los cautiverios de las mujeres de Marcela Lagarde, señala:

> La subjetividad de cada mujer está marcada por dicha expropiación produce en ella la necesidad, el inconsciente e imperativo deseo de ser-para-los-otros. La auto identidad femenina tiene una marca común construida en el cuerpo que sintetiza que los haceres, el sentido y el fin de la existencia no se encuentran contenidos en cada mujer sino en los otros. La vida de las mujeres adquiere sentido siempre y cuando haya vínculos con otros y cada mujer puede trabajar, sentir, pensar para los otros. La realización vital, ontológica, implica la presencia interna y externa de los otros, implica que cada mujer sea habitada por los otros y desde luego desplazada de sí misma por ellas y ellos. En el centro de la vida de cada mujer no se encuentra su yo, ahí están asentados los otros. La mujer es, al ser poseída por otros a quienes quedan vinculadas, de quienes dependen, y quienes ejercen dominio sobre ella.[14]

---

[12] Lagarde, 1996, 56.

[13] Es importante tener presente que esta palabra se ha relacionado con el sistema patriarcal, al cual no se refiere simplemente a las relaciones personales entre varones y mujeres, sino a un sistema de relaciones sociales, económicas y legales entre el varón –jefe de familia- y otros grupos- mujeres, niños y niñas, esclavos y esclavas – y con la propiedad - los animales y la tierra. Tomado de Rosemary R. Ruether, *Patriarcalismo y espiritualidad*, Vida y Pensamiento (San José) vol. 14, No. 1 (1994a): 34.

[14] Lagarde, 1996, 60.

El desposeimiento que la mujer vive afecta no sólo su condición de ser mujer, sino su identidad y su autoestima. Su identidad y autoestima están limitadas por el que ejerce el control. Frente a esta realidad, es importante seguir profundizando sobre la condición tan precaria de nuestra sexualidad en relación con nuestro cuerpo, y esa función impuesta de ser para otros:

> La mujer no se pertenece, son otros los que deciden por ella: los hombres, cada hombre importante en su vida, la madre, el padre, los parientes, los hijos y las hijas, las instituciones (políticas, civiles, eclesiales, militares), la sociedad, los dioses, la naturaleza. La propiedad se ciñe sobre la mujer y, en ese sentido, es ser -de -otros…
> El orden patriarcal es un orden de propiedad social y privada de las mujeres a través de la apropiación, posesión, usufructo y desecho de sus cuerpos vividos, su subjetividad y sus recursos, bienes y obras. Las normas regulan el control de su sexualidad, sus capacidades reproductivas, su erotismo, su maternidad, su capacidad amatoria, su trabajo, incluso su salud. Los controles permiten que otros se apropien de la atención y de las capacidades de las mujeres, y aseguran que las mujeres sientan que no tienen control sobre sus cuerpos y sus vidas, plenamente enajenados. Ocupar un lugar social, depende de cómo realicen las mujeres su condición femenina, de cómo se vinculan con los otros y de su reconocimiento.
> Sin embargo, cumplir con los mandatos solo brinda a quienes así lo hacen, la posibilidad de ser aceptadas sólo como seres inferiores, como sombra del sujeto. Para las mujeres que no cumplan con sus deberes de género está la exclusión, el rechazo, la desvalorización, el daño y los castigos institucionales y personales. Por eso, las transgresiones de las mujeres se expresan en el cuerpo, en sus funciones y en las relaciones, en su sexualidad y, desde luego, en el poder[15].

2. La sexualidad patriarcal[16]

Las características que definen el ser mujer y el ser hombre, están determinadas por los roles sociales y culturales. En el caso de los hombres, implica ser el que hace, crea y destruye en el mundo con legitimidad; es ser quien piensa, significa y nombra el mundo, el que sabe, el poseedor de la razón, de la verdad y de

---

[15] Lagarde 1996.

[16] Con relación a esta palabra. Patriarca del griego patriarchees: de patria, descendencia, familia, y arco, mandar. Desde el siglo XVII se usa con el significado de dignidad de patriarca, aunque desde XIII hace referencia a su territorio y a su gobierno. Como sistema social ha quedado plasmado en nuestra lengua como "la organización social primitiva en que la autoridad se ejerce por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aun lejanos de un mimo linaje. Alonso tomado de: Lagarde, 1993, 87.

la voluntad. Ser hombre es ser poderoso para vivir en busca de la satisfacción de sus necesidades, la realización de sus deseos y expansión.

Esta condición de "privilegio" les ha generado un vacío y negación de su condición humana, que no le permite expresar sus incapacidades y vulnerabilidades de una forma libre y espontánea. Estos elementos imaginarios que se proyectan en muchos hombres, evidencian una lucha constante por demostrar y mantener una imagen falsa, su vida se encuentra cautiva de la misma forma que la de las mujeres, es decir, en función de un sistema que lo determina, y al mismo tiempo, condiciona su humanidad.

De esta manera, el ser humano dentro de este sistema es un ser dividido y estigmatizado por su sexo-género.

> En autores como Freud, quien consideró que la cultura tiene una tendencia a restringir la vida sexual y se dirige a ampliar el círculo de su acción. Ya la primera fase cultural, la del totemismo, trae consigo la prohibición de elegir un objeto incestuoso, quizás la más cruenta mutilación que haya sufrido la vida amorosa del hombre en el curso de los tiempos. El tabú, la ley y las costumbres han de establecer nuevas limitaciones que afectarán tanto al hombre como a la mujer…Ya sabemos que la cultura obedece al imperio de la necesidad psíquica económica, pues se ve obligada a sustraer a las sexualidades gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo.
> Frente al antagonismo entre sexualidad y cultura, la evidencia es que la sexualidad no es un dato preexistente, una característica del ser humano puro sometida a la cultura que la norma y la reprime, no es atributo de paraísos perdidos. La sexualidad es, por el contrario, uno de los ejes constitutivos de lo cultural; la sexualidad es histórica[17].

Señala Lagarde que las diferentes culturas construyen, reconocen y asignan distintos atributos sexuales a los seres humanos, pero todas construyen su clarificación sexual a partir de la biología. Parece que el impacto de las diferencias corporales es de una magnitud tal que lo sexual es uno de los fundamentos generalizados de clasificación y diferenciación social y cultural. Al atribuir todas las características genéricas al cuerpo, se recurre al argumento de su materialidad (en particular de los genitales). Lagarde lo expone de este modo:

[17] Lagarde, 1993, 81.

> La definición médica dominante en la concepción de sexualidad prevaleciente, incluye entre las características sexuales, la existencia o ausencia de vello corporal o la transformación de la voz para distinguir a los individuos masculinos y femeninos. Sin embargo, se llama secundaria a estas y a otras características sexuales, porque su presencia o ausencia en el sexo contrario no ocurre con el rigor de su enunciado científico…La base común de la delimitación de lo sexual es la reproducción. A partir de este criterio se clasifica a los individuos de acuerdo con estas características (particularmente las genitales: (vulva-vagina y pene-testículos) en sexo femenino y sexo masculino.
> Se suponen desde la etiología sexual formas de comportamiento, actitudes, sensaciones, percepciones, capacidad intelectual, afectos, fuerza física, preferencias, usos y prácticas eróticas, etcétera. Se incluye en las cualidades sexuales: el trabajo, el espacio de vida, la moral y hasta el horario[18].

Estos postulados y visiones nos hacen pensar que no existe sólo una forma de ver la sexualidad, pero que históricamente la ideología patriarcal ha pretendido el control en todos los aspectos sociales, culturales del ser humano y entre ellos la manera de entender y vivir la sexualidad.

Ante este panorama se hace pertinente una ética de la sexualidad que nos permita construir un diálogo con nuestra condición humana. Podemos decir que tenemos una visión muy reducida y sesgada, de nuestra sexualidad. Es importante reflexionar y crear otras políticas éticas que nos permitan desarrollar la auto aceptación y autoestima que son los medios con los cuales se pueden empezar a cambiar las imposiciones culturales. Es por ello que consideramos fundamental abordar, a continuación, la sexualidad desde una ética contextual.

3. La sexualidad desde una ética contextual

Se puede decir que la ética contextual, tiene sus orígenes en el siglo XX en Europa y Estados Unidos. En el caso de Latinoamérica, tiene sus inicios en los años setenta, con el surgimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación. Este tipo de ética rechaza toda norma, criterio o principio inmutable. Reconocidos teólogos protestantes como Dietrich Bonhoeffer y Paul Lehemann también buscaron formas más liberadoras que respondieran a realidades específicas. La meta de la ética de la liberación no consiste en inquirir una ley apriori, sino que más bien revisa las

[18] Lagarde, 1993, 182-183.

relaciones y funciones y apunta a una actitud de responsabilidad en relación con la situación en el contexto inmediato. Asimismo, la Ética está relacionada con la conducta que mejor contribuye a la construcción responsable de la comunidad y la convivencia humana en busca del pleno desarrollo de las potencialidades humanas. En consecuencia, la sexualidad, no es un asunto aislado, sino que es parte de la complejidad del ser humano ubicado en su contexto.

Dada la complejidad del ser humano, todo cambio y actitud de compromiso surge desde el interior de la persona, no se impone como leyes divinas externas. "Un acto moral", dice Tillich, no es un acto que obedezca a una ley externa, humana o divina. Es la ley interna de nuestra existencia que exige que actualicemos lo que se sigue de ella"[19] y no un código o norma que nos vienen externamente. Es decir, una determinada acción me lleva a asumir una actitud que evidencia mi interioridad. Esta forma de asumir y responder está sujeta al contexto histórico. Lo que significa que para cada experiencia hay una acción que obedece a la situación. Para Paul Tillich, es así:

> La ética no es para controlar o fiscalizar la conducta sino para dar fondo o seriedad a la vida. Es por medio de la moralidad que la persona "llega a ser lo que uno ya es en forma potencial, una persona dentro de la comunidad de personas." Así rompe con el marco deontológico y legalista de la ética tradicional, tanto protestante como católico. Argumenta que la base de la ética es el amor comprendido en el sentido griego de ágape pues, el significado de la ética es la expresión de los modos en que el amor se encarna. el problema con la ética de leyes es que quiere imponerse en todos los tiempos lo que en realidad pertenece a un tiempo pasado y esto es idolatría[20].

Entonces, según actuemos evidencia nuestra relación y nuestras prácticas. Desde una visión espiritual se invita a vivir una vida en función de un mutuo compromiso, como evidencia del amor ágape[21] .

---

[19] Paul Tillich, *Moralidad y algo más*. Buenos Aires: Aurora, 1974, 5.
[20] Tillich, 1974,
[21] Valor: Pertenece a una clase de virtudes que podríamos llamar las virtudes de la fuerza de voluntad o la fortaleza. Antes del siglo XIX, "valor" significaba la dignidad de personas y cosas;…podemos hacer varias distinciones sobre el uso del término "valores" 1) funciona muy a menudo en un sentido concreto, cuando hablamos de los valores de alguien o de los "valores" cristianos, o cuando distinguimos entre los "valores materiales", como los coches, o los bienes, de los "espirituales", como el conocimiento de Dios. Y sí valorásemos el conocimiento de Dios más que la adquisición de bienes materiales. 2) algunos de los valores de una persona pueden ser morales, y otros no morales. Los

El amor ágape, según Paul Tillich, está relacionado, teológicamente, con el Kairós—tiempo de oportunidad y cambio— o sea tiempo especial para crear nuevas acciones para la vida[22]. Es decir mis acciones son hechos para vivir constructivamente en un momento preciso.

José Míguez Bonino[23], en su propuesta del "nuevo hombre" da énfasis al "amor", tomando como referencia a Pablo en su exposición a la comunidad de Gálatas[24]. El proceso del cambio que tuvieron que enfrentar los gálatas como "paganos cristianos", generó tensión y conflicto. La pregunta que Pablo se hizo fue ¿Qué hacer? Y es la que deberíamos seguir preguntándonos en nuestra realidad y en cualquier momento histórico de la vida. Retomamos la pregunta que Pablo hace en relación con la nueva condición de ser herederos legítimos:

> ¿En qué consiste, pues, la madurez de la fe?[25] En saberse hijos de Dios y por lo tanto libres, herederos legítimos de todo lo que Dios ha creado, en condiciones de dirigirse directamente a Dios-llamarle "Abba", "mi padre", tal como lo llamó Jesús- y en condiciones de ser guiados directamente por el propósito activo y poderoso del padre ("vivir en el espíritu").
> Pero ¿cómo se hace eso? ¿No se necesitan nuevas leyes para saber qué es lo que Dios quiere? Toda la dirección que necesitamos, responde Pablo, está dada ya en esa nueva relación. Porque lo único que nos hace falta para guiar nuestra conducta con respeto a Dios y a los hombres, es el amor. Y el amor no es otra cosa que esa nueva familiaridad que nos es dada en Cristo. Quién vive en ella, comienza a percibir todas las cosas de una manera nueva. Las viejas distinciones religiosas, sociales, raciales o legales judío y griego, esclavo y libre, hombre o mujer pierden significado porque todos los seres humanos vienen a ser una nueva familia, la de los hijos de Dios. De allí brotaran formas de conducta, actitudes y disciplinas. Pero serán las que el amor constituye para la plena madurez de todos, para la edificación de una nueva comunidad de hombres, no las prescripciones en las que uno se encierra y se protege para esconderse del prójimo y de Dios.[26]

---

tipos de cosas que son moralmente buenas o malas son las personas o cualidades de las personas (intenciones, disposiciones, emociones y motivaciones). 3) las posesiones materiales como el dinero o los bienes físicos pueden tener sólo un valor de utilidad, es decir, su capacidad de servir para algún propósito. David J. Atkinson y Field David H. *Diccionario de Ética cristiana y teología pastoral*. Barcelona: Clie, 2004, 1162.

[22] Tillich, 1974, 5.

[23] José Míguez Bonino *Ama y haz lo que quiera,* Buenos Aires: Aurora. 1976, 29.

[24] Gál. 3:28-29 BL

[25] Gál. 3:23 BL

[26] Míguez, 1976, 30-31.

Una respuesta ética frente a la complejidad de una situación es la acción activa que nos moviliza en acciones beneficiosas como él (amor) personal y colectivo. Pero un amor fundamentado en el paradigma de Jesucristo, un amor que trasciende, que transforma como parte renovadora del espíritu presente en el día a día. Es por esta razón, que desde una ética cristiana el amor llega a ser el centro que quebranta toda norma y tradición en especial si se opone a una vivencia más justa y equitativa entre los seres humanos.

Para nuestra realidad es importante ser consciente de que estamos frente a formas de convivencia, que están fuera de los códigos y normas establecidas deontológicamente, lo que significa nos desafía éticamente para ampliar las prácticas de justicia y de reconocimiento. Actualmente estamos viviendo en un mundo que cambia de manera sorprendente. Paul Tillich señala:

> El hecho de que estamos viviendo en un periodo de la historia caracterizado por la transformación radical y revolucionaria de una era histórica que de viene de otra. Nadie puede dudar seriamente este hecho, y nadie que posee por lo menos un mínimo de comprensión histórica lo haría, después de lo que ha venido sucediendo en los últimos años. Estamos en medio de una revolución mundial que afecta cada uno de los aspectos de nuestra existencia. Obligándonos a la reinterpretación de nuestra vida y nuestro mundo…la verdad según Nietzsche, es una mentira útil para ciertas especies particulares de seres. Los valores se producen y son retirados de circulación en el proceso dinámico de la vida. Desde un punto de vista biológico, por los seres vivientes más poderosos, sociológicamente hablando por la nueva elite, políticamente por la violencia eruptiva de un grupo revolucionario. El cambio, siendo la principal característica de la vida, es también la principal característica de la ética[27].

La comprensión de los cambios y el establecimiento de nuevos paradigmas no es tarea fácil porque como lo señala Nietzsche (Tillich 1976, 80), los valores están sujetos a poderes, y élites y son éstas las que determinan los medios para la vida. Por tanto, lo que para unos es un valor, puede ser para otros un instrumento de poder y de control.

En el caso de nuestro tema de estudio, el cómo se ha definido e interpretado la sexualidad ha estado condicionado por la filosofía y la religión perpetuando de esta manera una visión de la sexualidad a histórica, lo que en consecuencia, nos

[27] Tillich, 1974. 80.

separa de nuestra condición humana; algunos valores se convierten en una mentira "útil", retomando así las palabras de Nietzsche. Esta realidad exige, de acuerdo con la teóloga ecofeminista Ivone Gebara, que la referencia básica sea el contexto desde el cual emergen las situaciones éticas:

> Esto significa que es una exigencia del momento histórico en que vivimos, y que se desenvuelve a partir de contextos locales, aunque se conecte y se abra hacia una perspectiva global. Decir pues contextual, significa no absolutizar nuestra forma de conocer hoy, sino admitir su provisoriedad histórica y la necesidad de que estemos siempre abiertas/ os a los nuevos y más amplios referenciales que la historia y la vida nos van sugiriendo. De una manera concreta, una epistemología contextual toma el contexto vital de cada grupo humano como primera referencia básica. Es a partir de ese contexto que son formuladas sus preguntas y sus tentativas de respuesta[28].

Como menciona Ivone Gebara, la referencia básica es el contexto o momento histórico en el que emergen situaciones. El desafío no es saber la norma, sino cómo aplicar lo que se sabe en el momento preciso. Y que además sea justo y equitativo. En palabras de Paul Lehmann se trata de distinguir entre una simple exhortación y la voluntad de Dios. ¿Cuál es la voluntad de Dios que admite qué debe hacer?[29]

El desafío es entonces discernir si lo que hacemos está bajo la cobertura de la voluntad de Dios[30], sin perder de vista que la Biblia y la fe cristiana no son códigos éticos. Al respecto, Míguez Bonino asevera:

> En efecto, pedir instrucciones detalladas para cada caso es pretender que Dios nos entregue un manual con el que podamos manejarnos sin necesidad de consultarlo personalmente a Él, ni a nuestro prójimo, ni de poner en juego nuestra libertad y responsabilidad personal. Y esto seria, precisamente, la negación más directa y absoluta de lo que significa ser

---

[28] Gebara tomado de: Roy May, *Discernimiento moral, una introducción a la ética cristiana*. San José C.R: DEI, 2004, 69.

[29] Paul Lehmann, *La ética en el contexto cristiano*, Montevideo: Alfa, 2007, 81.

[30] La expresión "voluntad de Dios" puede y debe ser comprendida de manera diferente. No es una voluntad externa, que se nos impone, una ley arbitraria formulada por un tirano celestial, que es extraño a nuestra naturaleza esencial y a quienes, por lo tanto, justificablemente nos resistimos desde el punto de vista de nuestra naturaleza. La "voluntad de Dios" para nosotros es precisamente nuestro ser esencial con todas sus posibilidades, nuestra naturaleza creada que Dios declaró "muy buena" según el mito de la creación, cuando "vio todo lo que había hecho". Para nosotros la "voluntad de Dios" se manifiesta en nuestro ser esencial y es solamente por eso que podemos aceptar como válido el imperativo moral. No es una ley extraña la que nos exige obediencia, sino "la voz silenciosa de nuestra propia naturaleza de hombres" y de hombres con un carácter individual. Tillich, 1974,19.

> discípulo de Jesucristo. Tal procedimiento correspondería si el Evangelio fuese simplemente un código ético, si Jesús fuese un legislador fallecido, si el cristiano fuese un caminante solitario. Pero no es así. Cuando confronta su decisión ética y debe resolver cuál es la conducta concreta del amor, el cristiano está bajo la dirección del señor presente, en la comunión de los discípulos, en el camino del Reino. Es en esa relación dinámica, en ese vértice viviente, donde se conjugan las indicaciones del pasado, el movimiento de la historia que el señor guía y la presencia viva de Jesucristo en su espíritu y su pueblo, que se ofrece la posibilidad y libertad de obrar[31].

Ser cristiano o cristiana no es ninguna garantía para una vida ética, por eso, necesitamos desmitificar nuestra condición espiritual. No poseemos un manual de convivencia. Lo que sí es claro es que la relación con Jesús nos debe llevar a una práctica de amor que trascienda, que guíe e ilumine la vida para tener prácticas más justas. En síntesis, coincidimos con Miguez Bonino, que el amor centrado en la persona de Jesucristo, es guía para toda decisión ética. En este sentido la frase "ama y haz lo que quieras", es un camino acertado para llevar acciones éticas a nivel individual y colectivo, pues nos facilita la vida plena para todas y todos.

Siguiendo con este autor, lo que se debe establecer es un diálogo fecundo entre la fe y las problemáticas actuales, en la común búsqueda de lo que significa concretamente el ser humano como "nueva criatura en Cristo". Lo que Jesucristo pone en este mundo es una nueva humanidad, una nueva forma de ser mujer y hombre. Y esa nueva humanidad en Jesucristo no se prolonga o penetra en la historia humana primordialmente por medio de leyes o instituciones, sino mediante el amor, un mensaje que engendra sin cesar vida nueva y mediante una comunidad de hombres y mujeres "renacidos", "resucitados" a una nueva vida, "redimidos", renovados con una nueva "mente" y una orientación totalmente cambiada[32].

4. La sexualidad como responsabilidad ética

Para comenzar este apartado, creemos necesario definir lo que deberíamos entender por responsabilidad. Responsabilidad viene de los términos latinos responsum (respuesta) y dare (dar), responder de lo hecho, de nuestros propios

[31] Mìguez, 1976, 72.
[32] Míguez, 1976, 26.

actos y de las consecuencias.[33] De esta forma, la responsabilidad de acuerdo a una ética contextual procede en todo momento de la elección de preguntarse ¿qué está pasando? A diferencia de la ética deontológica que se pregunta ¿qué debo hacer? En términos de valores el acercamiento es hacia la acción de lo adecuado[34]. En esta relación es donde se expresa el amor como acto de responsabilidad con el otro o la otra. Esta forma de actuar comprometida corresponde a una moral[35] activa y dinámica de conducirse en la vida.

El ser humano ha de ser responsable no por una obligación impuesta, sino como un brote espontáneo de su dignidad por ser hombre o mujer libre. No hay un principio formal de conducta cristiana, porque la conducta cristiana no puede ser generalizada. Y no puede serlo, porque la voluntad de Dios no puede ser generalizada.

Amar es hacer la voluntad de Dios constantemente pero como lo señala Lehmann "el problema no es saber que uno debe hacer la voluntad de Dios, sino hacer la voluntad de Dios que uno conoce"[36]. Lehmann con esta frase afirma que instar a las personas a hacer la voluntad de Dios sólo es una parte, la otra parte es que hacer la voluntad de Dios no es algo simple, ya que está situada en la diversidad de procederes posibles que conforman las situaciones éticas.

Como propone Roy May, pensar la ética a partir de las realidades históricas específicas y en razón de los efectos sociales reales de las políticas y las acciones personales, realmente es otra cosa. Por eso, algunos pensadores cristianos latinoamericanos y caribeños como Enrique Dussel y José Míguez Bonino, promueven la "responsabilidad" como el eje central de la reflexión moral. La responsabilidad aboga por las consecuencias concretas en contextos específicos y en el que se evalúan las consecuencias[37].

---

[33] A Hernández, *"Glosario de Ética Teológica".* Costa Rica: Ed. SEBILA, 2006, 188.
[34] Richard H. Niebuhr, *El yo responsable: Un ensayo de filosofía moral cristiana.* Traducción de: Eunate Mirones. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2003, 73.
[35] La raíz etimológica de la palabra moral deriva del latín mos. Esta palabra se refiere a costumbres, prácticas y otras formas de actuar, esto señala un modo específico y normativo. La moral atañe más que todo al contenido o a las respuestas específicas que se aceptan como normativas para el comportamiento. Roy May, 2004, 23.
[36] Lehmann, 2007. 52.
[37] May, 2004, 118.

En este sentido la responsabilidad es tanto un interés de grupos como de personas, pero eso no quiere decir que no existan discrepancias de tipo personal como sociales y políticas. Para una mirada más amplia del sentido de responsabilidad veamos lo que nos propone, Hans Kung, en su libro sobre el proyecto de una ética mundial, él señala:

> El mensaje para el tercer milenio podría concretarse así: Responsabilidad de la comunidad mundial con respecto a su propio futuro. Responsabilidad para con el ámbito común y el medio ambiente, pero también para con el mundo futuro. Los responsables de las diferentes religiones e ideologías han de aprender a pensar y actuar desde contextos globales…el criterio del hombre, es ser más de lo que es: Ha de ser más humano… Su humanidad en potencia es muy superior a su humanidad en acto. En este sentido, el realismo del principio de responsabilidad y la "utopía" del principio de esperanza se reclaman mutuamente. Nada, por tanto, contra las actuales tendencias hacia lo individual (determinación, experiencia, búsqueda, realización, perfeccionamiento personales), con tal de no desconectarlas de la responsabilidad personal y la responsabilidad frente al mundo, de la responsabilidad por el prójimo, por la sociedad y por la naturaleza, con tal de que no de generen en auto contemplación narcisista o en ensimismamiento autista. Para configurar un mundo mejor se requiere identidad y solidaridad[38].

Hans Kung nos interpela en cuanto a la condición de humanidad[39], es decir, las acciones y capacidades productivas deben redundar para bien, y no para enorgullecer o lucrar. Frente a esta realidad se hace necesario establecer un criterio personal que nos determine nuestra condición de humanidad, en relación con el medio que me rodea; necesitamos volver a nuestro sentido de humanidad, de humanizarnos, y no dejarnos llevar por un modelo político-ideológico-económico global que no tiene ningún criterio en relación con nuestra condición humana y de compromiso con la naturaleza.

En la época actual vivimos una grave crisis mundial de valores. A la inmensa mayoría de la humanidad le resulta difícil saber lo que es correcto y lo que no lo es. Esta realidad, redunda en una enorme inseguridad en la vida y en una permanente

---

[38] Hans Kung, *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta, 1992, 48-50

[39] Para entender mejor el concepto al que se refiere humanidad, se refiere lo común a todos los hombres, formula un criterio ecuménico fundamental, un verdadero criterio ético general, apoyado en lo humano, en lo verdaderamente humano, es decir, en la dignidad del hombre con sus consecuentes valores esenciales. Kung, 1992, 116.

tensión de las relaciones sociales que tienden a organizarse al rededor de intereses particulares. Este hecho se agrava aún más por causa de la propia lógica dominante de la economía y del mercado, que se rige por la competencia. Como señala el historiador Eric Hobsbawm en su obra. La era de los extremos: ha habido más cambios en la humanidad en los últimos cincuenta años que desde la edad de piedra. Como menciona Leonado Boff, esa aceleración ha hecho que las normas, valores y actitudes, que heredamos no digan nada a nuestra realidad y mucho menos puedan continuar vigentes[40].

Cuando estas crisis afectan la convivencia humana y el sentido último de la vida, es un indicativo de que es el momento de detenernos y reflexionar sobre los fundamentos que evidencian la crisis. Es necesario movilizarnos en busca de un paradigma ético que esté a la altura de los desafíos que experimentamos.

Vale la pena recordar la idea de comunidad o convivencia que planteaba Paul Tillich. Él afirmó que la comunidad se fundamenta en la interrelación integral entre Dios, el ser humano y el mundo[41] y en correlación mutua. De esta manera, el ser humano responde con su conocimiento y estímulo que le llega de lo externo, y desde allí responde al mundo que enfrenta y mediante respuestas responsables[42]. Podemos concebir a Dios como la realidad última, el poder que posibilita el relacionamiento y la vida en comunidad, y que trae a existencia el mundo y toda la vida. Asimismo, podemos ver que la sociedad está integrada por personas con sus complejidades, que conviven y se organizan para asegurar su subsistencia y preservación. Samuel Huntington nos sugiere que en la actualidad la religión es una

---

[40] Leonardo Boff. *Ética y moral, La búsqueda de los fundamentos*. Bilbao: Sal Terrae. 2003, 30.

[41] El ser hombre tiene un mundo, es decir todo estructurado, compuesto por un número infinito de partes, un cosmos, como lo llamaron los griegos debido a su carácter estructurado que lo hace accesible al ser humano a través de las acciones creativas de la recepción (cognitivas) y la transformación (praxis). Tener un mundo es más que tener un entorno. Por supuesto que el ser humano, como todo otro ser, tiene un entorno; Pero a diferencia de los animales superiores, por ejemplo, no está sometido a él. Es capaz de transcenderlo en cualquier dirección, en la imaginación, el pensamiento y la acción. (por ejemplo, las utopías sociales, o los conceptos ontológicos, o las exploraciones espaciales). El ser humano tiene "mundo" en cada parte de su entorno. Su encuentro con cual quiera de los objetos que lo rodean es siempre un encuentro con el universo que se manifiesta en un objeto particular. Tillich,1974, 11.

[42] Tillich, 1974.

fuerza dinámica que moviliza y motiva a la humanidad, a un proyecto de vida utópico[43]. En este sentido,

> Podemos decir que son problemas éticos todos aquellos problemas que surgen cada vez que el ser humano debe tomar decisiones que tienen que ver con su acción respecto a sí mismo y respecto a los demás. Toda acción humana afecta directa o indirectamente al que la hace y a los demás seres humanos, y dado que estos efectos pueden ser buenos o malos, beneficiosos o dañinos, el ser humano debe escoger la acción a seguir haciéndose un planteamiento ético previo. Casi podríamos decir que toda acción humana implica una decisión ética responsable[44].

Tillich agrega tener presente que hacemos parte de un mundo estructurado y por lo tanto los seres humanos se desarrollan en un mundo que es más que su entorno.

Creemos que la sexualidad debe ser percibida desde el sentido de la responsabilidad. Es necesario preguntarnos ¿cómo ven las iglesias y las sociedades hoy a la sexualidad? Marcela Lagarde señala:

> Todas las culturas incluyen concepciones (representaciones, teorías, normas, creencia, valoraciones) dominantes sobre la maternidad y en todas las sociedades se desarrollan políticas hegemónicas de maternidad. Sin embargo, las maternidades socialmente vividas, no son idénticas a las concepciones que la reproducen…la ideología de la maternidad tiene como principio fundamental la progenitura y su valoración es tan elevada que se confunde maternidad con progenitura. la sexualidad femenina es social y culturalmente función de la maternidad[45].

De esta manera, Lagarde señala que las mujeres como sujetos históricos son definidas a partir de su sexualidad, la cual está amparada en la cultura patriarcal que define a la mujer por su potencial maternidad, frente al hombre que se define por su potencial laboral[46]. De igual manera, los espacios de acción de cada uno se

---

[43] Esta palabra, nos recuerda el estudio de la historia que revela que hay dos fuentes que orientan y siguen orientando ética y moralmente a las sociedades hasta nuestros días: las religiones y la razón. Las religiones continúan siendo los nichos de valor privilegiados para la mayoría de la humanidad. Samuel P. Huntington, en su obra *el choque de civilizaciones y reconfiguración del orden mundial*, reconoce explícitamente: "en el mundo moderno, la religión es una fuerza fundamental, que motiva y moviliza a la gente. Boff, 2003, 30.
[44] Deiros tomado de: May, 2004, 34.
[45] Lagarde, 1993, 250-254.
[46] Lagarde, 1993, 81.

condicionan a ese reduccionismo sexual, así el espacio de la mujer es el espacio privado o doméstico y el del hombre es el espacio público.

El patriarcado no se refiere simplemente a relaciones personales entre varones y mujeres, sino a un sistema de relaciones sociales, económicas y legales entre el varón jefe de familia, que otorga todo tipo de poder a sí mismo, dándose el "derecho" de excluir a los demás grupos (mujeres, niños, esclavas, propiedades, animales y la tierra) de ese ejercicio de autonomía.

Otras de las formas de mantener esta ideología ha sido por medio de los mitos, los cuales se ubican en espacios y contextos particulares, pero de esto profundizaremos en el tercer capítulo[47].

Para poder comprender la ética sexual actual, es necesario entender algunas herencias religiosas de la tradición Judía, desde Margaret A. Farley:

> Los códigos morales hebreos más antiguos eran simples y carecían de fundamentación teológica sistemática. Como las demás legislaciones antiguas del Oriente Medio, los códigos hebreos prescribían leyes matrimoniales y prohibían el adulterio, la violación y ciertas formas de prostitución, incesto y desnudez. En contraste con las civilizaciones orientales vecinas, la fe hebrea en un Dios que está más allá de la sexualidad condujo a una especie de sacralización del sexo. La sexualidad humana era sagrada sólo en la medida en que el matrimonio y la fecundidad formaban parte del plan de un Dios creador. Sin embargo, esta concepción de la sexualidad sentó las bases para una valoración positiva que se mantuvo a pesar de las tendencias posteriores hacia el ascetismo negativo[48].

La ética sexual tradicional también reduce los espacios sexuales no solo a la fecundidad sino también a las relaciones heterosexuales, pues cualquier otra manera de ver y vivir la sexualidad está fuera de los cánones establecidos porque afectan a la fecundidad misma.

5. La sexualidad desde un enfoque teológico feminista

El nombre "teología feminista" ha variado desde sus orígenes, hasta la actualidad, como se observará en el desarrollo de este trabajo, depende muchas

---

[47] Ivone Gebara, *Antropología religiosa lenguaje y mitos*. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir. Cf. 2005, 16.

[48] Margaret Farley, y otras. *La sexualidad y lo sagrado: Ética sexual*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996, 103.

veces del grado de conciencia feminista y política. Se habla de "la teología de la mujer", "teología desde la perspectiva de la mujer", "óptica de la mujer", "teología feminista de la liberación", "teología ecofeminista", y similares.

Para entender un poco más la teología feminista debemos remontarnos a la teología de la liberación que tuvo sus inicios a finales de los años 60. Es importante resaltar los inicios que dieron origen a la teología de la liberación, y en este caso en particular a la teología feminista; que ha dado los más grandes aportes hermenéuticos bíblicos que interpelan a los sujetos como agentes de cambio, en especial a las mujeres como promotoras de cambio[49].

> La metodología de la teología de la liberación fue clave en ese despertar de la conciencia, a pesar de que la mayoría de los teólogos eran varones, clérigos y con un poco interés por el tema de las mujeres o de una visión feminista de la teología. Fue la metodología, la que parte de la realidad de la opresión de los pobres, la preferencia de Dios por ellos y la praxis de una transformación de esa realidad del sufrimiento, la que condujo a las mujeres teólogas a realizar una teología feminista de la liberación. La toma de conciencia feminista, acogida poco a poco a la luz de la realidad de las mujeres pobres y oprimidas, y la metodología de la teología, de la liberación fueron los incentivos que llevaron a las mujeres latinoamericanas a desarrollar una hermenéutica bíblica feministas[50].

Asimismo, la toma de conciencia feminista fue acogida poco a poco a la luz de las realidades de las mujeres en la hermenéutica bíblica feminista[51].

> La teología feminista remite a acciones atrevidas en un medio caracterizado y definido por identidades "naturales", universalismos, hegemonías. Donde se construyen cuerpos, como afirma Tania Navarro Swain, los cuerpos "verdaderos": "verdaderas mujeres": seductoras, bellas, tiernas, calladas, imágenes que se identifican como las de seres marcados por lo femenino. Y "verdaderos hombres": machos empedernidos, de corazones secos y músculos túrgidos: inteligentes, con facilidad para decir lo que quieren y piensan, imágenes marcadas por lo masculino…la teología feminista dentro de ese sistema de "normalidades" se coloca como una contra propuesta, también política, que desafía, cuestiona y propone nuevas miradas y nuevas prácticas de relaciones entre las personas[52].

---

[49] Tamez Elsa y otras, editoras, Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva, Madrid: Trotta, 2004. 43.
[50] Tamez, 2004, 44.
[51] Tamez, 2008.
[52] María Cristina Ventura, "*Teología Feminista Atrevimiento, Belleza, Subversión*", Signos de vida (San José), 47 (2008): 11.

En este sentido, María Cristina Ventura señala; "La teología feminista es el lugar de la palabra de las mujeres". Palabra que les fue negada, que les es negada y, por lo tanto, es vista como desafiadora, desestabilizadora e incómoda[53]. Elsa Tamez reconoce que para América Latina, la teología de la liberación ha sido crucial pues, sin proponérselo facilitó la incorporación de las mujeres en el quehacer teológico. Del mismo modo, también es necesario tener presente, como nos recuerda Ventura, hablar de teología feminista nos obliga a deconstruir nuestros pensamientos y prácticas monolíticas, para pensar, hablar y vivir lo divino en plural. No se trata de teología, sino de teologías. Existe una pluralidad de corrientes[54].

Para poder deconstruir nuestros pensamientos en relación con las malas prácticas excluyentes y sexistas se hacen necesario una reconstrucción de la historia a partir de la historia de las mujeres. En este punto, queremos retomar lo que Georges Dudy y Michelle Perrot nos permiten descubrir:

> En el siglo XIX, el trabajo de las mujeres agricultoras o campesinas se ve permanentemente subestimado, ya que solo se repara en la profesión del jefe de familia. La relación entre los sexos deja su impronta en las fuentes de la historia y condiciona su densidad desigualdad.
> De la antigüedad hasta nuestros días, la debilidad de las informaciones concretas y circunstanciadas contrasta con la sobre abundancia de las imágenes y los discursos. Incluso es posible que la profusión de imágenes sea proporcional a su retiro afectivo. Todo lo inunda la mujer imaginada, imaginaria, e incluso fantasmal…los porta voces de una época como los filósofos, teólogos, juristas, médicos, moralistas, pedagogos. Dicen incansablemente qué son las mujeres, y sobre todo, qué deben hacer, puesto que ellas se definen ante todo por su lugar y sus deberes, "dar placer a los hombres, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, criarlos de jóvenes, cuidarlos de mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles agradable y dulce la vida: he aquí los deberes de las mujeres en todos los tiempos. Lo mismo en Aristóteles. Lo mismo en todos. No hay duda de que el contenido de estos deberes se modifica en el curso de los siglos[55].

Como muy bien lo señalan Georges Duby y Michelle Perrot, las mujeres han estado marginadas de lo público porque desde este sistema sólo se le ve en lo

---

[53] Ventura, 2008.
[54] Ventura 2008.12.
[55] Duby Georges, Perrot Michelle. *Historia de las mujeres en occidente*, Madrid: Santillana, S.A. 1993, 21-24.

doméstico. Las mujeres históricamente han estado condicionadas por este rol y por eso es que se las considera como un ser pasivo, inferior y débil

Los estudiosos en la filosofía, el arte, las ciencias, la religión, entre otras, se han otorgado el derecho de definir a las mujeres en relación a su "lugar" doméstico y a sus "deberes" como esposas y madres. Es irónico que aun en nuestro tiempo esas ideas sigan vigentes y que con el transcurrir de los tiempos estas teorías y contenidos se han establecido como una norma o dogma perpetuando los sistemas y las relaciones de desigualdad. Como señala Silvia V. Ocampo, no se trata de una lucha entre los sexos, como se pretende, sino simplemente de revisar los encasillamientos del género y de aquellas estructuras familiares y sociales que como jaulas atraparon a los individuos, hombres y mujeres, en arquetipos femeninos y masculinos arbitrarios sin tener en cuenta los sentimientos, las inclinaciones, las vocaciones o los intereses personales.

Ivone Gebara[56], menciona que la expresión teológica feminista parte siempre de lo vivido, de aquello que es experimentado en el presente, esto provoca el rechazo de un lenguaje abstracto ante la vida y las cosas que tocan la profundidad de la relación humana. Debido a esto existe un gran esfuerzo por "desmontar" los antiguos conceptos teológicos. La teología desde las mujeres, intenta recuperar las realidades existenciales dando espacio a la libertad de expresión. La devolución a la teología de la dimensión poética de la existencia humana, es uno de los grandes aportes de la teología feminista.

Los conceptos puramente racionales no dan cuenta del sentido, del deseo, del sabor, del placer, del dolor, del misterio de la existencia. Por esta razón, desde su propia historia, las mujeres tienen una osadía mayor para desmontar los conceptos con una curiosidad creativa que abre nuevos caminos y que permiten nuevas fecundaciones. Esta nueva propuesta, crea una teología más comunitaria, que abarca más experiencias y no se cierra en una formulación o en un texto de autoría individual.

---

[56] Ivone Gebara (comp.) *Teología desde la Mujer: características del quehacer teológico feminista en* América Latina. Madrid: Biblia y fe, 1986, 16.

La reflexión teológica desde las mujeres es una de las razones que debemos considerar necesaria para una propuesta actual de la sexualidad. Félix López y Antonio Fuertes, afirman el ser humano es un ser sexuado, la sexualidad mediatiza todo nuestro ser[57]. Benjamín Forcano señala que uno de los desafíos más grandes en la actualidad es que podamos descubrir nuestra sexualidad como un valor de la vida humana: un valor importante, natural, profundamente humano que tiene que ver con el desarrollo de la persona, su afectividad, su equilibrio, sus relaciones con los demás, entre otros[58].

Siguiendo esta misma secuencia crítica y reflexiva, nos proponemos desarrollar en el segundo capítulo el tema de la responsabilidad ética teológica de la sexualidad.

Conclusión

Partimos de la necesidad de vivir la vida como seres responsables, no sólo en el mundo social, sino también en el mundo simbólico que es en el que interpretamos los acontecimientos que nos afectan y en donde creamos mitos y estereotipos.

La concepción jerárquica del mundo, concepción que llamamos patriarcal, considera a la figura masculina como principio organizativo y controlador de la sociedad, que debe ser superada día a día para poder comprender lo humano y todas las demás expresiones de la vida[59]. Planteamos la sugerencia de retomar el legado de Tillich sobre la ética para la convivencia. Por último, analizamos elementos claves de la teología feminista para acercarnos a la sexualidad.

---

[57] Antonio Fuertes y Félix López, *Para comprender la sexualidad.* Navarra: Verbo divino, 1989, 6
[58] Benjamín Forcano, *Nueva ética sexual*. Madrid: Trotta, 1996, 69.
[59] Ivonne Gebara, *El Rostro Nuevo de Dios*. México: DABAR, 1994, 15

CAPITULO II
LA SEXUALIDAD: PRAXIS ÉTICO-TEOLÓGICA

Al hablar de responsabilidad teológica, desde la metáfora mujer/tierra, ambas se ven como sujetos que sufren el sometimiento producido por los modelos tradicionales. Desde esta visión tomamos como referencia la teología feminista y "la experiencia desde las mujeres"[60] porque nos ayuda a identificar y deconstruir esta semejanza de la mujer con la tierra. Posteriormente, también se desentraña y se realiza un análisis crítico de la ideología hegemónica, condicionada por el concepto de género y por la reproducción. Como propone Elina Vuola, las cuestiones de la ética sexual son tratadas exiguamente por la teología de la liberación y las pocas veces que lo hacen, tienden a ser interpretadas en forma tradicional.

En este segundo capítulo nos proponemos evaluar la semejanza entre la mujer y la tierra con el propósito de explicitar la situación paralela en la que se encuentran, tanto la naturaleza-tierra, como la mujer; una condición de degradación y sometimiento. Nos interesa encontrar su fundamento en la relación entre cultura occidental y espiritualidad que ha concebido las relaciones en términos de dominación y subordinación. En este caso, identificamos la influencia de la interpretación tradicional que se le ha dado al texto del Génesis, donde se ordena a los seres humanos "dominar" la naturaleza, lo que ha generado actitudes de control y utilización del mundo sin ninguna consideración. De esa manera, se ha justificado el control y jerarquía del hombre sobre la mujer y la naturaleza.

A partir de esta constatación, nos proponemos una hermenéutica latinoamericana desde la ética teológica de la responsabilidad, que nos permita nuevas formas de interpretar los textos sagrados y de cambiar los estilos de convivencia. Se impone la necesidad de una nueva propuesta metodológica más

---

[60] Elina Vuola, *La ética sexual y los límites de la praxis*. Quito: AbyaYala. 2001, 8.

abierta y más crítica, que permita un abordaje de las relaciones y de la sexualidad desde una ética de la responsabilidad.

Es también importante señalar la forma como entendemos los aspectos culturales que se construyen en torno a las relaciones entre mujeres y hombres, en las cuales juega un papel muy importante la figura monoteísta y masculina de Dios, como creador del cosmos y todo lo que existe. Estas formas de relacionamiento proyectan la imagen de un Señor, Rey, que impone un orden jerárquico que ha incidido en el desequilibrio y prácticas de injusticia en las relaciones humanas y en especial entre hombres y mujeres.

Así, el segundo tema estructuralmente de esta investigación es identificar cómo las ideas, e imágenes que nos creamos de Dios, quebrantan las sanas relaciones entre los seres humanos y el cosmos.

1. Responsabilidad teológica desde el simbolismo metafórico mujer-tierra

Para desarrollar el tema de la responsabilidad como cuestión ética en la práctica de la sexualidad, nos ayudarán algunos aportes teóricos que han relacionado la metáfora mujer-tierra por la condición de subordinación, dominio y explotación en la que ambas han estado históricamente. Rosemary Radford Ruether nos presenta algunos escenarios catastróficos de la tierra: explotación demográfica humana a expensas de las plantas y animales; la contaminación del aire, el agua, el suelo; la miseria en que viven cada vez más personas, la militarización internacional que da una ventaja injusta respecto a la repartición de los recursos de la tierra para las elites ricas[61], etc. Estos escenarios nos exigen tomar medidas frente a estos signos de peligro y a adoptar la justicia como medio de relacionamiento entre las personas y la tierra que faciliten una comunidad sostenible.

La ética sexual es un ejemplo concreto de los límites que necesitamos asumir para cambiar el rumbo que llevamos. Señala Elina Vuola, la ética sexual debe surgir como un estudio de la teoría crítica. También añade que la cuestión de la ética sexual, en la teología de la liberación, es tratada de manera trivial e insignificante y tiende a ser interpretada de forma patriarcal.

---

[61] Rosemary R. Ruether, *Gaia y Dios*, México: DEMAC, 1993, 121.

Desde esta óptica la semejanza de la mujer y la tierra se interpreta según la ideología dominante, poniendo a ambas en una condición de degradación. Mercedes Navarro en su libro sobre el cuerpo de la mujer, nos recuerda el paralelismo e igualdad que hiciera Platón entre la naturaleza-tierra y la mujer: "Platón en el timeo contemplaba a la tierra como una nodriza, una generosa mujer que proveía las necesidades de la humanidad en un universo ordenado y planificado"[62]. Esto, significa que tal semejanza es la que ha contribuido a la condición desfavorable de la mujer en general y con su sexualidad en particular.

La relación y semejanza es desde tiempos inmemoriales. En Estados Unidos, el gran jefe indio Smohalla dijo:

> "¿Me pedís que are la tierra, queréis que coja un cuchillo y corte el vientre de mi madre? ¿Me pedís que corte la hierba y haga heno, para hacerme rico, como el hombre blanco? Pero ¿Cómo me voy a atrever a cortar el pelo de mi madre[63]?

Esta metáfora vincula las funciones reproductivas que se otorgaron a las mujeres con las funciones que se le atribuyen a la tierra. Al respecto Gómez se pregunta:

> ¿Qué es lo que inspira en el hombre (sic) esta semejanza? En primer lugar, el hecho real de que la tierra es nuestra madre auténtica y no un mero símbolo poético. Estamos condicionados, física y mentalmente, por el hábitat en el que vivimos: el agua que bebemos, el paisaje que nos rodea, la alimentación que nos nutre, la luz que nos acompaña. Por otro lado, las mujeres pueden ver una semejanza entre sus funciones femeninas: menstruación, embarazos, partos, lactancias, transformación de sus cuerpos… con los ritmos de las estaciones de nuestro planeta. Nuestro cuerpo se altera, florecen en la primavera de la maternidad y menguan en el invierno de la menopausia; producimos savia de vida en forma de sangre o de leche de la que se alimentan los brotes que surgen en nuestro ser[64].

Las cosmovisiones indígenas tienen mucho que aportarnos en cuanto a la conciencia de estar en esa relación de reciprocidad, uno de esos aspectos es a tomar lo que necesitamos y devolver con gratitud. En la visión de los pueblos milenarios la relación entre mujer y tierra están íntimamente relacionadas. Esa

---

[62] Isabel Gómez Acebo, *El cuerpo de la mujer y la tierra: para comprender el cuerpo de la mujer.* Navarra: Verbo divino, 1996, 104.
[63] Gómez, 1996, 104.
[64] Gómez, 1996, 105.

relación fue mutilada por el sistema capitalista amparado en sus instituciones y nos hizo huérfanos de nuestra condición humana holística. La ideología dominante se ha amparado en la ideología patriarcal, la cual le ha otorgado el "derecho" al "hombre" de poseer y de controlar desproporcionadamente. Frente a esta realidad y detrás de esta metáfora hay un sentimiento maquiavélico de poder que se incorpora de manera sutil en el mundo, el cual ha trascendido social y culturalmente, colocando a la mujer en una condición desventajosa y denigrante dentro de estas políticas capitalistas.

En la actualidad la relación y cercanía femenina a la tierra obedece también a una faceta cultural tradicional, en la que se relaciona al hombre con la caza y a la mujer con la recolección. Simbólicamente ha favorecido a la ideología dominante determinar las funciones por géneros y por roles sociales entre lo público y lo privado.

Ivone Gebara propone una reconstrucción[65] a partir de una estructura trinitaria, como parte de la celebración de la vida. Es una propuesta muy pertinente para nuestro tiempo y en este caso para poder comprender nuestro compromiso integral. Gebara entiende que:

> Estructura trinitaria significa esta realidad que constituye todo el cosmos, todas las organizaciones de la vida, es decir, una realidad marcada al mismo tiempo por la multiplicidad y por la unidad, por la diferencia y por la articulación e interdependencia entre todas las cosas. Estrellas, galaxias, astros, planetas, satélites, atmósfera, mares, ríos, vientos, lluvias, nieve, montañas, volcanes, son expresiones de la creatividad múltiple del Universo, profundamente articulada e interdependiente en un mismo y único movimiento de continua creatividad... esta estructura trinitaria cósmica es en cierta forma independiente del ser humano, pero es el ser humano el único capaz de nombrarla, decantarla y de extasiarse ante ella y sentirse parte integrante de la misma[66].

Este relacionamiento trinitario del ser humano y cosmos, como muy bien lo describe Gebara, ha sido una necesidad y una mutación del sistema dominante. La vida en sí la integran plantas, animales, bosques, montañas, ríos, mares que forman las más variadas combinaciones. En ellas crecen, se alimentan de la vida de unos y

---

[65] En relación con esta palabra "reconstrucción" indica que un edificio, una relación humana, una ciudad, una sociedad, necesitan rehacer, recrear su propio cuerpo, renovar su actividad relacional. Porque algo sucedió que debilito la construcción, los lazos de amistad, la relación. Gebara, 1994, 37.
[66] Gebara, 1994.

de otros, se transforman, se ajustan, mueren y resucitan de otras maneras dentro del complejo proceso vital al que pertenecemos[67].

> La trinidad entre pueblos y culturas. Blancos, negros, indígenas, amarillos, mestizos de lenguas diferentes, de costumbres diferentes, constituyen la maravillosa y diversa sinfonía humana en la que, de nuevo, multiplicidad y unidad son expresiones constitutivas del mismo proceso vital que nos sustenta[68].

Como muy bien lo señala Ivone Gebara, si entendemos esta diversidad dentro de la estructura trinitaria y si valoramos esta constitución primordial de todos los seres, no hay superioridad ni inferioridad que puedan justificarse. Esto nos indica que necesitamos una reconstrucción histórica de significados que sean más justos y comprensibles, en nuestras vivencias cotidianas y en nuestro caso desde la sexualidad. Es importante tener presente como señala Rosemary R. Ruether, que

> Tenemos raíces culturales de occidente, en particular en las culturas que se construyeron en torno a una figura monoteísta masculina de Dios y de su relación como Creador del Cosmos y todo lo que existe. Esta imagen reforzó simbólicamente las relaciones de dominación del hombre sobre la mujer, los esclavos, los animales y a la tierra[69].

Esta organización y forma de ver las relaciones de opresión reflejan el legado histórico como patrimonio cultural fruto de la imposición y la colonización de los pueblos, en los cuales se impuso la imagen de un solo Dios, que garantizaba las estructuras de poder en orden jerárquico. Frente a esta realidad tenemos que recrear nuestra experiencia de fe y reconstruir los significados que nos ayudan a vivir prácticas de justicia.

Antes de ahondar en alternativas como esta, es importante comprender cómo es que se ha mantenido la ideología patriarcal, pues ha alimentado a la teología tradicional mediante sentimientos de culpa, minusvalía, pobreza, opresión, marginación y exclusión. Esta relación jerárquica y de sometimiento será parte del tema que abordaremos a continuación.

---

[67] Gebara, 1994, 41
[68] Gebara, 1994 42.
[69] Ruether tomado de: Gebara, 1994, 18.

2. La Teología en la ideología patriarcal

No podemos desconocer que la conformación de la teología ha tenido sus bases en la filosofía griega. La filosofía de Platón centraba las capacidades desde una visión dualista y jerárquica. La filosofía de Aristóteles dice que la mujer representa la pasividad y la materia, caso contrario del varón, que es fuerza activa. San Agustín enfatizó la subordinación de la mujer como representante del cuerpo y las pasiones, al igual que Lutero, con la diferencia de que su subordinación obedece al castigo de Eva. Para Calvino, la mujer representa un segundo orden en relación con la creación. Otro de los filósofos cristianos que tuvo impacto fue Tomás de Aquino, quien se identificó con Aristóteles en reconocer que la mujer como ser humano es defectuosa. Este es un legado que tradicionalmente se ha mantenido y que ha perpetuado la espiritualidad y la teología.

El sistema se ampara en la tradición religiosa cristiana que toma textos bíblicos como plataforma de sus pretensiones. Es absurdo creer que en este tiempo aún las ideas de filósofos y religiosos como Platón, Aristóteles y los padres de la tradición cristiana como San Agustín, Tomás de Aquino[70], entre otros, siguen siendo vigentes y no han sido refutadas o cuestionadas. Frente a esta realidad como seres humanos, debemos apelar a la relectura contextual del texto bíblico. Como menciona Ruether, la condición de ser mujer se da a partir de una condición desventajosa que se ha valido de la tradición cristiana y filosófica por años.

Como antes lo expresamos el concepto de mujer/tierra hace parte de una espiritualidad monoteísta centrada en un orden jerárquico donde el hombre se representa como rey, jefe, señor, y todo lo demás fuera de su género representa otro nivel jerárquico o en condición de subordinación. Para poder comprender el orden jerárquico, Ivone Gebara nos dice:

> Esa tendencia corresponde a una forma jerárquica y teocéntrica (Dios, Padre-Creador) de comprender el mundo, propio del mundo antiguo y medieval, y que subsiste en las diferentes interpretaciones cristianas de la historia y de la teología hasta nuestros días. la concepción jerárquica del mundo, concepción que llamaremos patriarcal, porque considera al "patriarca", o a la figura masculina, como principio organizativo y controlador

[70] Arnoldo Mora Rodríguez, *Perspectivas filosóficas del hombre*. San José: EUNED. 1993, 66.

> de la sociedad, tiene que ser, poco a poco, superada para comprender lo humano y todas las demás expresiones de la vida de otra manera[71].

Teólogas feministas como Ruether proponen una teología desde la ecojusticia. Esto quiere decir que lo que necesitamos para el bienestar ecológico es el reverso de Dios que se nos ha trasmitido en las tradiciones semíticas monoteístas: inmanente igual que trascendente, hembra igual que macho identificado, que relaciona y es interactiva igual que dominante[72]. El cambio de la imagen de Dios por la de la Diosa encaja muy bien en nuestra propuesta y es parte fundamental de la confrontación con las vivencias. Por eso se hace oportuno interpretar la teología desde esta visión.

> La enseñanza básica que reproduce las relaciones patriarcales en el cristianismo es aquella que dice que la mujer debe estar subordinada según el orden de la creación. La subordinación de la mujer refleja, entonces, tanto la voluntad de Dios como del orden de la naturaleza…esta enseñanza surge del relato de la Biblia que dice que la mujer fue creada de la costilla de Adán… entonces este relato bíblico invierte la relación del varón hacia la mujer, ya que su madre es el cuerpo verdadero de su origen. En realidad, el relato no habla del origen de la mujer como niña en la naturaleza, pero ordena la construcción social del género: el varón como marido y la mujer como esposa…en esta reconstrucción social del género, se ubica a la mujer como dependiente de su marido, como su sirvienta y su propiedad, además de ser la extensión de su cuerpo. La mujer, por ende, no tiene autoridad sobre su propio cuerpo; no tiene "cabeza propia", porque el marido es su cabeza y tiene soberanía sobre le cuerpo de la mujer. Estas ideas se reflejan en los escritos de Agustín, que dice que la mujer no posee la imagen de Dios. Solamente el varón tiene la imagen de Dios, porque solo el varón tiene soberanía sobre su propio cuerpo y también sobre el cuerpo de la mujer[73].

3. La Ética como preocupación teológica

Algunos teólogos y pensadores cristianos latinoamericanos y caribeños promueven la responsabilidad como el eje central de la reflexión moral. Enrique Dussel, propone una Ética de la responsabilidad que no se reduce a la buena voluntad o a la mera buena intención[74] porque la complejidad de los contextos y a las realidades políticas y económicas, que tienen tanta incidencia en los

---

[71] Gebara, 1994, 15.
[72] Ruether, 1993. 253.
[73] Ruether, (1994a), 36.
[74] Dussel, tomado de: Roy May, 2004, 119.

comportamientos sociales, parafraseando a Dussel, "no basta con una Ética Teológica que parta de la buena voluntad sino que debe ser una Ética que apunte a acciones y no a buenas intenciones".

La raíz de la responsabilidad se encuentra en la capacidad humana de escuchar, y responder a las otras personas[75]. Por ende, es un concepto eminentemente relacional y contextual, puesto que sólo se puede ser responsable mediante respuestas concretas con relación a otras personas y dentro de contextos específicos. Dussel menciona que la responsabilidad incorpora la dimensión "a priori" por el otro, pero responsabilidad también es "a posteriori" de los efectos no intencionales de las estructuras de los sistemas[76]. Al hablar de responsabilidad, debemos tener presente que ésta es tanto colectiva como individual, tiene implicaciones personales, sociales y políticas. Como señala Dussel:

> Es una responsabilidad no sólo sistémica (Weber) u ontológica (Jonas), sino pre y trans-ontológica (Levinas), porque lo es desde el Otro, desde las víctimas[77] (en nuestro caso mujer y tierra).

La responsabilidad apunta pues, a realidades concretas en las cuales se conjuga lo personal con lo colectivo y no se queda sólo en las relaciones humanas, sino también con la naturaleza. Al respecto Gabriel Moran afirma:

> La conexión cardinal entre lo humano y lo no humano se encuentra en la responsabilidad: los humanos tienen que ser responsables hacia el mundo entero no humano. Y subsecuentemente a ello, siendo responsables por [y para] sus acciones, tienen que estudiar las consecuencias de estas acciones en todo el mundo no humano[78].

La responsabilidad se refiere a la relación recíproca natural de la vida en el oikos de Dios. La ética de la responsabilidad tiene como prioridad el otro y la otra que es desventajada por las estructuras y condiciones socio-culturales, busca "escuchar" y "responder" a esas personas y construir un orden social que no las "ignore". En este sentido, la responsabilidad demanda una opción preferencial por los sectores excluidos y discriminados[79]. Roy May nos dice que,

---

[75] May, 2004.122.
[76] Dussel, tomado de: Roy May, 2004.
[77] Dussel tomado de: May, 1994, 124.
[78] Gabriel Moran tomado de: May, 126.
[79] May, 1994,

> la ética tiene que ser contextual y responder a sujetos históricos. Debe ser realista y posible. Tiene que facilitar respuestas y acciones adecuadas a las realidades cimentadas en la gracia de Dios y su actividad constante de formar comunidades donde quepan todas y todos[80].

Para poder comprender esta relación de responsabilidad por las personas excluidas hay que retomar la historia de Jesús como paradigma de la relación de Dios con el mundo. Lo que necesitamos es una ética teológica de la sexualidad que nos aproxime a la imagen y semejanza del Dios Humano (Jesús). Necesitamos una nueva reinterpretación de la cristología del Jesús histórico que nos aproximen a vivencias más humanas y espirituales, que evidencie interdependencia y reciprocidad, que incite a una sensibilidad de solicitud y responsabilidad hacia todas formas de relacionamiento que conlleven a la plena realización humana.

Respecto del tema de la sexualidad de Jesús y la vocación humana, Joan H. Timmerman, propone que nosotros construimos la humanidad de Jesús, al igual que la feminidad y la masculinidad, como un símbolo corporal: incluimos las cosas que reflejan nuestras formas de ser humanos. Por supuesto, también hay que tener en cuenta el problema del anacronismo, cada época intenta ver sus propios valores preferidos en la imagen del Dios-hombre. Una imagen que nos proyecta la vida de Jesús[81].Timmerman expresa:

> Así, se ha presentado a Jesús, como uno de los eremitas del desierto, como un gobernante real del reino imperial, como un obispo que apacienta el rebaño, como un médico divino que cura a los apestados, como un reformador que purifica las viejas formas institucionales, como el maestro divino de la moral tradicional, como el liberador, que urge al pueblo a defender su dignidad intrínseca y, por supuesto, como el célibe supremo que, libre de toda concupiscencia, ni siquiera se vio nunca tentado a tener relaciones con mujeres[82].

Es claro que esta imagen de Jesús hace parte de los imaginarios y estereotipos humanos con los que se le desea perpetuar. Esta ha sido la imagen que más se aproxima a una figura mítica, paradigmática. Esto evidencia la ambigüedad en la que se basa la doctrina de la fe que reconoce la doble cualidad de Jesús:

---

[80] May, 2004.
[81] Joan H. Timmerman. *La sexualidad de Jesús y la vocación humana*. Bilbao: Sal Terrae, 1996, 152.
[82] Timmerman, 1996, 152.

divino y humano. Otro aspecto es la relación Dios-mundo que ha servido para perpetuar ideologías que favorecen al sistema, Salle McFague nos dice:

> Esta imagen o relación de Dios y el mundo, es muy antigua y hunde sus raíces en el estoicismo y, elípticamente, en las escrituras hebreas. La noción sedujo a muchos, incluidos Tertuliano e Ireneo, y, aunque apenas recibiera apoyo del platonismo o del aristotelismo, a causa del desprecio que ambos manifestaron por la materia y el cuerpo… La tradición mística del cristianismo ha mantenido esta noción implícitamente, aun cuando la metáfora del cuerpo pueda no aparecer de manera explícita: "el mundo está impregnado de grandeza de Dios"… "hay comunión con Dios a través de la tierra"[83]

Esta autora nos recuerda que el predominio del modelo patriarcal de la tradición cristiana no permite la opción de otros modelos distintos de Dios, es así que cualquier propuesta sería un insulto a la iconografía patriarcal. Una de las razones de su constancia es que su modelo se caracteriza por representar una imagen grandiosa y triunfalista de Dios como rey, señor y patriarca que gobierna el mundo y a los seres humanos, habitualmente con benevolencia[84]. Es por ello que necesitamos una teología y un lenguaje que nos sugiera reciprocidad, interdependencia, solicitud y sensibilidad ya que contrastan a las metáforas triunfalistas, imperialistas que dejarían de ser apropiadas. Es decir, como señala McFague, es necesario remitologizar la proclamación cristiana. Es importante rescatar que las metáforas a través de los tiempos han cumplido una función pedagógica:

> El modelo monárquico de Dios como rey se desarrolló sistemáticamente tanto en pensamiento judío (Dios en tanto que señor y Rey del universo) como en el pensamiento cristiano medieval (con su énfasis en la omnipotencia divina) y en la Reforma (especialmente con la insistencia de Calvino en la soberanía de Dios). En la descripción de la relación de Dios

---

[83] McFague, 1994, 113.

[84] En relación con esta palabra se refiere: A una actitud de buena voluntad hacia los demás, el deseo de promover su bienestar. La benevolencia se aprecia claramente en Dios. Él desea el bien de sus criaturas, y está comprometido a procurarlo dentro de lo posible. Su benevolencia es universal: hace que salga el sol sobre justos e injustos (Mt. 5:45) y desea que todo el mundo se salve (1 Ti 2:4). La benevolencia en hombres y mujeres se puede contemplar desde diversos ángulos. Algunos han afirmado que es una cualidad innata, una tendencia natural hacia el deseo de procurar el bienestar ajeno, el de todos aquellos con quienes nos cruzamos. Atkinson y David Field. 2004, 273.

> con el mundo, el modelo histórico dominante en occidente fue el del monarca absoluto gobernando su reino[85]

Históricamente traemos un legado que se ha amparado en la tradición judeo-cristiana, perpetuando un modelo hegemónico excluyente que sólo nos presenta una imagen de Dios ajeno a los seres humanos y a su sexualidad. Esta herencia es entonces antagónica porque, por un lado, presenta la humanidad de Jesús y su divinidad, pero por otra condena toda actitud que tenga relación con la corporalidad (cuerpo y sexo).

> La mujer simbolizada en María concibe sin hombre, pero no lo hace sola sino "por obra y gracia del Espíritu Santo". Se realiza la unión des erotizada y asexuada, de la deidad con una mortal cuya pureza queda resaltada en que no se aproxima al erotismo, y tampoco al sexo, es virgen, núbil[86].

En este caso, podemos constatar que el mito recoge y consagra el tabú: el cuerpo embarazado de la mujer es signo y símbolo de la negación del erotismo humano y en especial del erotismo femenino. Marcela Lagarde ratifica: "el mito nos proyecta la imagen de que María no vive el coito, por lo tanto su matriz es el espacio sagrado de la creación humana y divina[87]."

En la actualidad, tenemos entonces una imagen de Dios ausente de la condición humana y por razones obvias de la sexualidad, un ser superior que tiene control y dominio. Así lo afirma Kaufman:

> [Es] un modelo de "dualismo asimétrico" entre Dios y el mundo, en el que ambos son únicamente parientes lejanos, y todo poder bien sea como dominación, bien como benevolencia está del lado de Dios[88].

---

[85] "el movimiento cristiano nunca abandono la metáfora regia para Dios y la relación de Dios con el mundo. La lógica de la soberanía, que supone que Dios emplea cualquier medio que sea preciso para asegurar la realización de su divina voluntad, impregna en definitiva la cristología total de la cristiandad" Peter C. Hodgson/ Robert H King. Tomado de: McFague, *Modelos de Dios,* Bilbao: Sal Terrae, 1994, 116.
[86] Lagarde, 1993. 204.
[87] Lagarde, 1993, 204.
[88] Lagarde, 1994, 117.

Mantiene la idea de Dios como un ser que existe en algún lugar fuera del mundo y lo gobierna desde el exterior, ya sea directamente, mediante su divina intervención o indirectamente, mediante el control de las "voluntades de sus súbditos". El modelo antropocéntrico resulta también dualista aunque no necesariamente jerárquico, es. Por ejemplo,

> En la china del Yin y el Yang se busca el equilibrio, y ninguno de los dos principios se considera superior al otro, pues no es deseable que haya preponderancia de uno o de otro. Pero el dualismo del rey y los súbditos es intrínsecamente jerárquico y propicia un pensamiento jerárquico y dualista… el modelo alienta una forma de pensamiento que es perniciosa y lo impregna todo. Este modelo jerárquico y dualista es tan desarrollado en el movimiento occidental que, habitualmente, se percibe como la forma común de ser de las cosas. Esta es la consecuencia lógica del dualismo y jerárquico. La acción de Dios es una acción sobre el mundo, no en el mundo, y es un tipo de acción que inhibe la responsabilidad y el crecimiento humanos[89].

Desde esta lógica, es claro que el modelo monárquico es peligroso porque tiene la capacidad de distraer al ser humano en su relación con el mundo, centrándose en las necesidades humanas que llevan a una demanda compulsiva, propia de un sistema de dominación y que facilita sus reformas, según la época para perpetuarse.

La analogía entre la problemática de la sexualidad, en relación con el modelo tradicional monárquico centrado en el modelo de Dios, como el Señor, Rey, Soberano, es en otras palabras, la que sostiene esta ideología dominante y dualista que divide las relaciones y la forma de entender la vida.

Este modelo se concreta en el cuerpo y pensamiento de cada persona Elizabeth Johnson declara: "Que la teología feminista de la liberación ve claramente que la sociedad y la iglesia están penetradas de sexismo, con sus caras idénticas de patriarquía[90] y androcentrismo." Este pecado social tiene efectos debilitadores sobre las mujeres, tanto social como psicológicamente, y se entremezclan con otras formas de opresión para dar forma a un mundo violento y deshumanizado.

---

[89] McFague, 1994, 100.

[90] La autora utiliza el término "patriarchy", que traducimos por "patriarquía". Para decir "patriarcalismo", el inglés se sirve de "patriarchalism". El término "patriarquía" hace referencia a una forma de organización social, como pueden ser la "oligarquía", la "monarquía", la "autarquía". Elizabeth A. Johnson, *La que Es*. Barcelona: Herder. 2002. 42.

Es importante destacar que en la década de los 70s, las teólogas feministas se han dado a la tarea de ir desarrollando una nueva propuesta desde la ética moral que replantea la sexualidad y conlleva a una interpretación más humana y contextual de las realidades contemporáneas, en antagonismo con el modelo clásico.

Como dice Elizabeth Schussler Fiorenza: "No es la santidad de los elegidos, sino la plenitud de todos, lo que constituye la visión central de Jesús.[91]" Esta visión es más amplia y holística porque integra el todo del ser, personal y comunitario. La relación entre seres sociales y seres individuales orienta a una profundización sobre el tema que nos interesa, tomando como referencia la ética desde nuestro contexto.

4. Hacia una ética sexual liberadora

En este apartado tomamos como punto de referencia a Elina Vuola, quien desarrolló una investigación sobre los límites de la teológica de la liberación en el tema de la ética sexual.

Es importante recordar, como menciona Elizabeth Johnson, que la teología de la liberación no surge por la iniciativa de entender la complejidad de las mujeres. Es más bien un interés desde las ciencias del saber de dar respuesta a los grandes interrogantes teológicos que se han formulado a partir de las condiciones de injusticia socio-económica. Un reconocimiento importante es que gracias a la liberación de la teología, surgen las teologías desde los sujetos concretos, en especial de las mujeres, indígenas y negros.

> La teología cristiana feminista de la liberación constituye una reflexión sobre el ministerio religioso desde una opción apriorística por el resurgir humano de las mujeres. Hacer una opción fundamental como ésta no es patrimonio de la teología feminista. Cualquier tipo de reflexión teológica tiene un centro de gravedad que unifica, organiza y dirige su propósito[92].

Esta teología se pone en movimiento cuando la fe de las mujeres busca la comprensión en el ámbito de la lucha histórica por la vida frente a las fuerzas opresoras y alienantes Elina Voula cita a la teóloga feminista Ana María Bidegain, alrededor del debate sobre los temas de sexualidad. Así lo expresa:

---

[91] Johnson 2002, 44.
[92] Johnson 2002, 44.

> También es crítica al hablar de una naturaleza femenina y desea que el cuerpo humano sea el medio primordial, indispensable y el elemento principal de la producción social, la TL no ha sido capaz de abordar la situación de las mujeres en la iglesia y en la sociedad, ni tampoco se ocupa de la teología moral del sexo. Según Bidegain, hay una urgente necesidad de revisar la concepción puritana de la sexualidad, que constituye el fundamento ideológico de la mentalidad patriarcal y de la opresión sexista en la sociedad latinoamericana y en la iglesia[93]. Bidegain no toma en consideración las cuestiones concretas como el control de la natalidad y el aborto[94].

Como señala Ana María Bidegain, la teología de la liberación no se interesó por abordar la teología moral del sexo ni la concepción puritana de la sexualidad que ha constituido la plataforma ideológica del sistema patriarcal amparado en las instituciones. A partir de esta realidad, como muy bien lo señala esta teología, traemos un legado de historia en el cual a las mujeres se les ha considerado incapaces de responder, creando así una imagen de incapacidad ante la responsabilidad[95].

Volviendo a Elina Vuola, quien da una visión general de las razones por las que la Teología Latinoamericana se originó dejando huellas y desafíos que aún necesitan ser trabajados desde otras visiones más amplias e incluyentes plantea que el cristianismo ya no es más "la religión del hombre blanco"; es no solamente en sur "no blanco", sino también mujeres de todo el mundo que observan de forma crítica la historia del cristianismo y proponen nuevas subjetividades dentro de ella[96]. Una definición amplia de la teología de la liberación pone énfasis en la interrelación de las diferentes estructuras de opresión. La liberación de las estructuras opresivas involucra necesariamente los aspectos políticos, económicos, sociales, raciales y

---

[93] En cuanto a esto Bidegain señala las contradicciones de la iglesia católica al reconocer la libertad de conciencia de las mujeres y luego subordina esta libertad y autonomía al magisterium que tiene la única autoridad para interpretar este derecho. Las cuestiones de la ética sexual se han centrado en la sexualidad femenina. En las declaraciones oficiales de la iglesia católica, en general se considera que las mujeres carecen de conciencia y responsabilidad. La lucha por al liberación de las mujeres es una condición necesaria para llegar a un nuevo entendimiento de la sexualidad humana y de una nueva ética sexual. Bidegain tomado de: Elina Vuola, L*a ética y los límites de la praxis.* Quito: AbyaYala. 2001, 226.

[94] Voula, 2001, 199.

[95] Ana M. Bidegain. Tomado de Vuola. 2001. 199.

[96] Voula, 2001, 12.

sexuales. Esto quiere decir que las teologías se caracterizan por sus puntos de vista distintivos, pero lo que comparten es su compromiso con la justicia social[97].

La teología de la liberación para el contexto latinoamericano implicó cambios y nuevas propuestas, pero en el caso de la ética moral sexual, no se ha considerado una necesidad que sea trascendente para los teólogos, como muy bien lo han señalado algunas teólogas. Para el contexto latinoamericano ha sido considerada aún más la relación de la justicia, la liberación en otros aspectos éticos de la vida y sobre todo, cuestiones de los sistemas de poder macrosociales que generan una brecha de separación y desigualdad. Pero las mujeres comprendieron que el poder se gesta en el cuerpo, en las relaciones sexuales, en el cotidiano de cada persona.

Vuola menciona que existe escaso material en el contexto latinoamericano sobre la ética sexual:

> Cuando hablo de la ética sexual, me refiero principalmente a cuestiones sobre derechos reproductivos (no al matrimonio, divorcio, sexualidad en general, etc.) los derechos reproductivos como concepto fueron formulados originariamente por mujeres activistas o más, precisamente, por grupo de mujeres que trabajan en temas de salud, como por ejemplo la salud reproductiva. La red global de mujeres para derechos reproductivos define los derechos reproductivos como los derechos de la mujer a decidir si tener niños, cuándo y cómo sin tomar en cuenta nacionalidad, clase, etnia, raza, edad, religión, discapacidad, sexualidad, o estado civil-en las condiciones sociales, económicas y políticas que posibiliten la toma de decisiones. La lucha por los derechos reproductivos también contiene una crítica radical a la sociedad patriarcal y al modelo de desarrollo dominante.[98]

En la actualidad el tema de sexualidad es tratado desde posturas muy tradicionales y condenatorias. Sin embargo, hay desafíos a estas visiones que a continuación se exponen. Según Francisco Moreno Rejón, es la teología de la liberación la más moral de las teologías. Esto significa que exige del teólogo y la teóloga el compromiso de reflexionar a partir de su vida cristiana (praxis)[99]. La perspectiva del pobre[100] es el punto de partida para cualquier teoría ética contextual.

---

[97] Voula, 2001.
[98] Voula, 2001, 189.
[99] Voula, 2001.
[100] Para entender mejor esta expresión perspectiva del pobre "la ética de liberación afirma expresamente el lugar desde donde se elabora, esto es, su punto de vista, su situación y también cual

La opción por el pobre significa la incorporación del pobre, las no personas, como interlocutores preferenciales en la reflexión teológica moral. Por otra parte, según Marciano Vidal, "se puede hablar de una ética de liberación", entendida como discurso teológico-moral sobre las implicaciones éticas de la praxis liberadora de los cristianos[101].

Elina Vuola señala que es imposible encontrar una referencia explícita a cuestiones de ética sexual en las presentaciones generales de la ética de la liberación. Lo único positivo en este caso es reconocer que la teología de la liberación, dio inicio a otros métodos de investigación y de cosmovisión del mundo creado que interpelan la vida.

Es también claro que las posturas y visiones para entender una ética de la sexualidad, se da desde una ética moral que está dentro de una gama de realidades históricas que determinan su relación, como muy bien lo dice Moser, desde la teología de la liberación que ofrecería un aspecto socio político en el debate sobre la sexualidad. Otros teólogos como Dussel, manifiestan que son temas considerados "mal menor".

> Dussel supone que la heterosexualidad es la sexualidad humana normal y normativa. Dussel considera negativamente que la homosexualidad sea una "totalidad" en la que los varones no son varones, ni las mujeres mujeres. Su rechazo hacia la homosexualidad se combina con un rechazo hacia el feminismo, que se define como algo que deshace la diferencia natural entre el varón y la mujer, y que conduce a una definición homosexual de la relación erótica considera que la homosexualidad y el aborto son situaciones de "mal menor".[102]

Continuando la crítica que Elina Vuola hace de Dussel, asevera que este autor basa su razonamiento en la responsabilidad ética de la mujer como sujeto moral que tiene la responsabilidad principal de decisión[103] "Al respecto Ofelia Schutte también pone atención a este punto: "A pesar de su retórica controversial y radial, especialmente en la esfera de la política, los principios de Dussel no contradicen al

---

es su interlocutor, o sea, su toma de posición. Explícitamente se pretende mirar la realidad desde el lugar y los ojos del pobre…". Moreno tomado de: Vuola, 2001, 222.

[101] Voula, 2001, 190.

[102] Voula, 2001.

[103] Voula, 2001, 193.

magisterio o autoridad doctrinaria de la iglesia católica romana". La valoración general de Dussel es que no se le puede considerar como un pensador crítico o progresista, y esto es especialmente cierto en el caso de su opinión sobre la mujer. En este respecto, la teoría de Dussel "es tan conservadora como el pensamiento patriarcal tradicional" (Schutte, 223).

> Thomas C. Fox, al citar a Charles Curran, presenta dos diferentes modelos o aproximaciones a la teología moral en el catolicismo contemporáneo: el modelo clasista y el modelo histórico de conciencia. El movimiento global de teología de la iglesia católica se ha alejado del primero y se ha acercado al último, a pesar de que Roma prefería el clasismo como aproximación a la teología. En el clasismo se entiende la realidad en términos de lo eterno, lo inmutable, y lo no cambiante; la conciencia histórica otorga mayor importancia a lo particular, lo contingente, lo histórico, y lo individual. El último reconoce la necesidad tanto de continuidad como de discontinuidad. En la ética sexual, el modelo del clasismo ha conducido a la enseñanza de los absolutos en términos de lo correcto, lo incorrecto, lo natural versus lo no natural[104].

En esta crítica encontramos nuevamente cómo desde el poder institucional, en este caso, la iglesia católica, se determinan los criterios para establecer una relación con el tema de la ética sexual, en la que se asume una postura moral tradicional. Lo interesante en nuestro contexto histórico actual es que estamos de acuerdo en que la propuesta es para celebrar la vida, pero para poder llegar allá, tenemos que pasar por aceptarnos, conocernos y reconocernos como mujeres y hombres, como seres sexuados. Las teólogas feministas latinoamericanas, con respecto a los teólogos varones, no son mucho más explícitas con respecto al tema de la ética sexual. Y esto obedece como muy bien lo señala Vuola, a la escasez de una ética sexual de la teología de la liberación.[105]

---

[104] Voula, 2001.

[105] Según Phillip Berryman, "comparada con sus teólogas feministas de América del Norte y Europa, las teólogas latinoamericanas aún son bastante tímidas, especialmente sobre asuntos reproductivos. No necesariamente tiene que ser comparada con sus colegas de los países industrializados. El problema debe ser abordado en el contexto cultural e histórico de América Latina –tanto las razones por las cuales por las que la ética sexual no ha sido un asunto prioritario en la agenda de la teología feminista, y las formas en las cuales podría serlo. Berryman, tomado de: Voula, 2001. 225

A esto Gebara constata el temor que demuestra tener las iglesias cristianas por el cuerpo humano, especialmente por el cuerpo de la mujer, lo que ha conducido al temor a la sexualidad. La antropología cristiana tradicional es una antropología de igualdad verbal, pero con un sello patriarcal y jerárquico. El cuerpo humano debe convertirse en el punto de partida de la teología moral. Esto implicaría la aceptación de una antropología unitaria que tiene la intención de superar los dualismos e incluir las ambigüedades inherentes a la existencia humana y en la historia[106]

.

Como muy bien lo señala Ivone Gebara, la sexualidad en relación con el cuerpo de la mujer ha tenido un tinte condenatorio degradante, colocándolo en una condición de reproche de valor, ante esto, es necesaria una nueva Antropología incluyente, en la que el punto de partida de una teología moral sea el cuerpo. Veamos ahora cómo la iglesia, a partir de la Reforma, propendió a un espiritualismo exagerado y generó polémica.

5. Debate entre católicos y protestantes en el tema de la ética moral[107] de la sexualidad por aquí el desinterés de los teólogos católicos en parte obedece a la presión del Vaticano, en cambio, no se justifica el silencio y desinterés de los teólogos protestantes. Al respecto, Rubem Alves, uno de los teólogos protestantes de la liberación más notable, señala:

> Es significativo el hecho de que los obispos católicos estén divididos en lo que respecta a asuntos políticos –los de izquierda y los de derecha- pero sobre temas sexuales llegan a un acuerdo extraordinario. […] cuando hablamos de aborto y de control de la natalidad, existe un acuerdo impresionante, como si la sexualidad fuera el tema más importante. ¡Ningún obispo se atrevería a dudar de esto o a pronunciarse […] tanto en las iglesias

---

[106] Voula, 2001, 199.

[107] Con respeto a este concepto, la ética teológica, patrocina una moralidad de fines, de aspiraciones, de Bien y, en los contextos cristianos, de amor…Barth sostiene que la ética cristiana no es una disciplina independiente sino parte integral de la dogmática. Él se resiste a separar una descripción de la vida buena del hombre de los hechos salvadores de Dios. No quiere apartar el amor cristiano de la verdad cristiana. Si la ética se separa de la dogmática, la última llegaría a ser, piensa él, una frivolidad intelectual que existiría lejos de la vida. Por otra parte, si la dogmática se separa de la ética, la última tendría que sustituir al santo Dios por el santo nombre, cosa proscrita por los principios cristianos. Enrique Stob, *Reflexiones éticas: ensayos sobre temas morales*: EE.UU, T.E.L.L., 1982, 103.

> católicas como protestantes, […] hemos elaborado un discurso ético y político, pero hemos reprimido el discurso sobre la sexualidad y el placer[108].

La pregunta que surge es ¿a qué se debe esta situación? ¿Por qué los teólogos católicos y protestantes, mujeres y hombres no debaten en forma crítica estos temas? Ante esta problemática, Elina Vuola señala: "hay voces disidentes, pero que no tienen un discurso teológico sobre ética sexual".[109] Se crea entonces una situación en la cual la gran mayoría de las mujeres latinoamericanas no encuentran a quién interpele sus preocupaciones.

El silenciamiento o negligencia sobre temas de ética sexual no ha pasado desapercibido. Ha tenido acogida en las feministas seculares que no tienen ninguna relación con la iglesia, lo cual les ha facilitado su postura de crítica del papel de la religión predominantemente católica que predomina en las decisiones y condiciones al respecto. Los teólogos de la liberación, inclusive aquellos que tratan la ética sexual no han ofrecido ninguna explicación sobre la poca importancia que se le otorga a estos temas. La repuesta de Elsa Tamez es que el tema radica en una cuestión de poder y de restructuración concreta de la iglesia, de ahí su distinción. La cultura patriarcal en cualquier parte del mundo vuelve invisible a las mujeres y sus preocupaciones[110].

Dentro de los debates que se han originado alrededor del tema de ética sexual tenemos a Paul Lehmann que señala que la ética moral católica ha creado una ilusión:

> La ilusión de que Dios está haciendo algo cuando no lo está haciendo". Esto evidencia la dependencia en relación con una creencia que supera toda expectativa. El tema del tabú sobre la sexualidad sigue siendo un tema, aún no tratado o ignorado.
>
> La ética cristiana ha sido notablemente inconvincente al tratar este campo de decisión humana. Debe admitir que entre los componentes de la sexualidad hay urgencias orgánicas y profundamente arraigadas y emocionales intensas y complejas. En realidad, la sexualidad pareciera hallarse en un equilibrio tan inestable en el límite entre la irracionalidad y la racionalidad, la anarquía y la sobriedad, como para anular todo intento de influir en la dirección de la conducta sexual mediante los consejos y la virtud. El largo curso de la

---

[108] Voula. 2001.
[109] Voula. 2001.
[110] Tamez, 2004, 33.

> experiencia social pareciera indicar que lo que con más seguridad y sabiduría controla y canaliza la sexualidad es la fuerza tenaz del tabú[111].

En consecuencia, la ética sexual protestante ha rechazado la exaltación del ascetismo y el carácter sacramental del matrimonio, insistiendo en que el matrimonio es una ordenanza de Dios destinada tanto a servir a la felicidad de la relación sexual, como de la procreación.

Para Lutero, la felicidad del acto sexual estaba encerrada en un concepto exaltado y aun exuberante del matrimonio. Característicamente vela por un terrible negativismo que veía en el matrimonio el único antídoto eficaz contra la incontinencia. "No importa cuánto puede alabarse el matrimonio, decía Lutero, no le concederé a la naturaleza que no es pecado" el matrimonio es una "medicina" y un hospital para los enfermos". Calvino consideraba el acto sexual como "incontaminado, honorable y santo, porque es una institución pura de Dios[112]". Atribuía el desprestigio del acto sexual a Satanás, quien "nos ofusca con la apariencia de lo que es justo, a fin de que seamos llevados a imaginar que nos manchamos con la relación sexual de nuestras esposas". No obstante, esta posibilidad constructiva no superó para Calvino la inquietud en cuanto a las concomitancias placenteras del acto sexual. Para ambos existía un enfoque fuertemente negativo de la sexualidad que se introdujo en la Ética desde sus inicios.

Sostenía que la atracción sexual básica del hombre y la mujer es un don del creador a la criatura y en consecuencia, es buena. Realizado en el contexto del señorío de Cristo sobre la comunidad santa que es su esposa, el acto sexual se convierte en parte integral de la naturaleza humana transformada y manifiesta como un anticipo de la vida del mundo venidero. El matrimonio se le comparó como un símbolo del matrimonio escatológico en el cual Cristo es el esposo de la humanidad como tal.

Paul Lehmann, critica la postura de los reformadores cuando formula que: "No es el matrimonio el que legitima al acto sexual, sino el acto sexual el que legitima al matrimonio." Estrictamente hablando, "legitimar" no es la palabra adecuada para

---

[111] Lehmann, 2007, 143.
[112] Tomado de Voula, 2001, 204.

designar la inversión. Su uso tiene por objeto señalar el error de la tradición y la posibilidad de una posición alternativa. Considerado desde el punto de vista de la inversión, el axioma puede ser formulado más correctamente así: No es el matrimonio el que realiza el acto sexual, sino el acto sexual el que realiza el matrimonio". En la actualidad, esta visión sigue vigente y es una forma muy reducida de entender la complejidad de la sexualidad y las relacione porque en este contexto las relaciones sexuales sólo se contemplan desde la institucionalidad del matrimonio, cualquier encuentro fuera de esta institución es condenado.

La otra lógica es que quienes dictaminaron las normas justifican la opción del hombre de tener relaciones extra matrimoniales que argumentan su condición de hombre. En el caso de las mujeres, no es permitida ninguna experiencia fuera del matrimonio y por lo tanto es vista con mucha censura la pérdida de su virginidad. También es obvio que no cabe ninguna opción que no sea heterosexual.

Es importante tener presente que dentro de este debate entre católicos y protestantes, lo único que los ha unido según Rubem Alves, ha sido el discurso ético y político que se concentra en reprimir y justificar todo acto sobre la sexualidad y el placer.

> La mentalidad reinante en la iglesia y en la sociedad concebía a la reproducción como el destino indiscutible del matrimonio. La Teología la contemplaba como un imperativo moral vinculado al mandato divino: "creced y multiplicaos" (Gen 1, 28), y la presentaba como un fin primario del matrimonio[113]

Replantear una nueva visión es ir contra corriente de todo sistema que se ha concentrado en perpetuar un modelo que garantiza el control y dominio de los cuerpos en general y el de las mujeres en particular. Necesitamos una interpretación más contextual de lo que representa y significa las relaciones sexuales y del concepto teológico de la divinidad y humanidad del Jesús histórico.

A manera de conclusión

En este capítulo se han expuesto los aportes éticos desde la teología latinoamericana feminista que nos da pautas para una propuesta nueva y

[113] Francisco J. Elizari. *Procreación responsable*. Madrid: San Pablo, 1992, 607.

contemporánea de la sexualidad. Es importante tener presente que el mundo cambia y nos obliga a una nueva interpretación de nuestra vida y de nuestro mundo[114]. Esta interpretación lleva a replantearnos desde la ética teológica el tema de la sexualidad en la cual se desenmascara el trascendental rol de la metáfora tierra/mujer, como objetos de subordinación y sometimiento y la urgencia de una nueva antropología incluyente en la que el punto de partida de la teología moral sea el cuerpo. Otro aspecto primordial a destacar son los aspectos que han logrado unir a católicos y protestantes con el tema de la ética moral de la sexualidad[115].

Desde la teología latinoamericana, se hace urgente una reinterpretación ética de la sexualidad que lleve a una responsabilidad recíproca y holística, como parte integral de la liberación y de la práctica de la justicia.

Siguiendo esta misma línea del capítulo dos, en el tercer capítulo, nos proponemos trabajar los mitos en torno a la sexualidad de manera que nos permitan entender los hilos de esta experiencia con el objetivo de remitologizarlos.

[114] Tillich, 1974, 77.
[115] Lehemann, 2007, 143.

CAPITULO III
REMITOLOGIZANDO MITOS[116]

Dentro de la filosofía social, especialistas en el tema del desarrollo de la mujer, manifiestan que la interiorización de los mitos de la feminidad está muy arraigada en relación con la sexualidad. Consideramos de vital importancia las palabras de Sallie McFague:

> No debemos "desmitologizar" sino más bien "remitologizar". Plantear una teología metafórica, significa rechazar una terminología abstracta, despojándola de un lenguaje religiosos poético, iconográfico y antropomórfico. Es decir, que uno de los fines de la Teología, en nuestro tiempo, es la remitologización: identificar y discernir las metáforas y modelos básicos de la experiencia contemporánea que puedan expresar una fe vigorosa e iluminadora[117].

Reconocer las creencias y tradiciones espirituales significa una vivencia consecuente con las leyes de la naturaleza; en paz, armonía y equilibrio con todo ser viviente. Nos proponemos identificar, aspectos que ayuden a la comprensión y transcendencia que ha tenido el mito en la historia de la humanidad. Creemos valioso destacar el papel fundamental del mito en las primeras civilizaciones como parte de lo sobrenatural en relación con lo trascendente.

---

[116] Del Gr. Mythos, "cuento", "fábula"; mitología, "narración", relación de cuentos. En la LXX este grupo de palabras aparece raramente, y jamás en los libros traducidos de la Biblia hebrea. El mito es el relato del que ritual es la representación dramática. T. H. Gaster (Thespis, 1950) interpreta los textos religiosos de Ugarit como "mitos" de ritos estacionales de vaciamiento y llenamiento, los que procura reconstruir. El Akitu o festival de año nuevo de babilonia ha sido considerado por algunos como un ejemplo de un esquema ritual del Cercano Oriente en el que el rey representaba el papel del dios que muere y se levanta, y era considerado como la personificación o como el representante y mediador del dios ante el pueblo. En este sentido un acontecimiento histórico, o una serie de acontecimientos históricos, podía servir como "mito" como el mythos de la comida pascual que se representaba anualmente, o la narración de la pasión como mythos de la Cena del Señor. El programa de la "desmitologización". Este programa fue lanzado mediante un ensayo de R. Bulmann (New Testament and Mythologgy, 1941) que sostenía que, sí se ha de representar efectivamente en el día de hoy el "escándalo" genuino de la cruz, el evangelio tiene que ser depurado ("desmitologizado") de rasgos pertenecientes a la visión del mundo de aquellos a quienes les fue predicado primeramente: no sólo del universo de "tres pisos", sino del concepto de que este mundo está abierto a invasión de parte de poderes trascendentes. Parte de este aparato mitológico detectado en el NT pertenece, según se ha pensado (con base insuficiente) a un mito-redentor de origen Iranio elaborado en diversas escuelas gnósticas, especialmente en el mandaísmo. F.F. Bruce, I.H. Marshall. *Nuevo Diccionario Bíblico*. Barcelona: Certeza, 2003. 903.

[117] McFague, 1994, 66.

En la Psicología analítica los cuentos míticos, se utilizan para ayudar a las mujeres a recuperar sus fuerzas, creatividad y sabiduría[118]; En la época contemporánea, es una técnica que se utiliza para renovarse y percibir lo eterno. Es así como los mitos son una realidad del pasado que recrea la historia de la humanidad.

Abordaremos el mito desde la línea de la interculturalidad entendiendo que este hace parte de las riquezas de las religiones originarias milenarias (Bultmann)[119] y cada cultura va creando sus propios mitos. Por esta razón es muy apremiante comprender, interpretar y descubrir su mensaje, en este caso, los mitos y símbolos relacionados con la sexualidad.

1. Símbolos[120] y mitos en torno al tema de la sexualidad

En la antigüedad, se discutió si las mujeres tenían alma o no, pero actualmente, la "problemática de la mujer" tiene otros matices. En esta investigación nos proponemos comprender los símbolos y mitos que se han creado en relación con la sexualidad. Es importante comprender que la sexualidad rebasa[121] al cuerpo y al individuo, es decir, la sexualidad es definitoria porque organiza la vida de las personas y también la vida de las sociedades.

En la historia de la evolución humana, la sexualidad aparece como uno de los ejes de la configuración de la cultura y confrontación de la especie. En sociedades como la nuestra, la sexualidad está presente en todos los ámbitos de la vida y llega a ser el fundamento de muchos de ellos.

Así, la sexualidad, como menciona Lagarde, es el elemento organizador y núcleo de la identidad de grupos y gran parte de lo que determina nuestras vidas y

---

[118] Clarissa Pinkola Estés, *Mujeres que corren con lobos*. Barcelona: Ediciones B, grupo Z. 2002, 16.
[119] Bultmann, tomado de Roy May, *Necesitamos saber más*, Ecuador: CLAI, 2008, 31
[120] El uso de símbolos es característica común a todas las religiones. La palabra gr. Symbolon tenía varios usos, p.ej. como señal, prenda prueba, y su importancia deriva del hecho de que se trataba de un objeto representativo que garantizaba la realidad de aquello que simbolizaba. El símbolo se define como "una cosa que por consentimiento general se considera que tipifica, representa o recuerda algo naturalmente (esp. una idea o cualidad) por la posesión de cualidades análogas o por asociación de hecho o en pensamiento. Esta clara distinción entre objeto y símbolo es inevitable en la filosofía analítica, pero no se encuentra en le pensamiento primitivo. Malinowiski recalcó el hecho de que el simbolismo se funda, no en una relación entre un objeto y un signo, sino en la influencia que el signo o la acción tiene sobre un organismo receptivo. Es importante recordar esto cuando se analiza el símbolo en la Biblia. F.F Bruce. I. H. Marshall. *Nuevo Diccionario Bíblico Certeza*. Barcelona: Certeza Unida. 2003, 1280.
[121] Lagarde, 1993, 185.

que atribuimos a la naturaleza o al destino es, en realidad, la mitología cultural[122]. Algunos mitos expresan la idea de que el ser humano/a no es dueño del mundo ni de su propia vida, de que el mundo en el cual vive está lleno de enigmas y misterios[123]. Hay una estrecha relación entre los cuentos y los mitos y el proceso de crear una conciencia colectiva que se recrea en cada generación.

Los cuentos son relatos que persisten en la memoria cultural porque interpretan crisis de la condición humana que son comunes a todas las personas. Representan la satisfacción de deseos compartidos, sueños abstractos que resuelven conflictos y confieren sentido a la experiencia. La filosofía de los mitos ha esbozado la genealogía de los cuentos, rastreando en la mayoría de los casos sus orígenes hasta los primitivos "ritos del pasado" y rituales de iniciación. La mayor parte de los mitos celebran, de algún modo, la muerte metafórica del antiguo "Yo" inadecuado.

> Los cuentos son ante todo metáforas de la personalidad humana, la omnipresencia de los mitos y los cuentos de hadas en tantos aspectos de la cultura –frases hechas, poesía, música, danza, pintura, escultura, teatro, novela, cine-sugiere que estos relatos describen y narran las estructuras de una experiencia no solo individual, sino también colectiva[124].

Es importante destacar que en el contexto latinoamericano, cada mujer y cada hombre fueron inducidos a un mundo mágico por medio de los cuentos, en los que se plasman de manera muy sutil los estereotipos y roles que determinan la ideología dominante por género y que han sido el medio por el cual el mito encuentra su conexión. Por esta razón dedico especial atención al reconocimiento de algunos cuentos que han estado en el imaginario histórico de las generaciones.

El hecho de que la mayoría de cuentos plasmen elementos del arquetipo femenino, permite interpretarlos como una posible recapitulación de la realidad basada en el determinismo de los roles sexuales. Es significativo que alrededor de

---

[122] Madonna Kolbenschlag, *Adiós bella durmiente*. *Critica de los mitos femeninos*. Barcelona: Kairós, 1993, 16.
[123] May, 2008, 31.
[124] Kolbenschlag, 1993, 21.

una tercera parte de la colección original de los cuentos de los hermanos Grimm[125], Se representan a las mujeres como hadas, madres y rivales entre sí (bonita/ fea, fértil/ estéril, servidora/egoísta). Los hermanos Grimm fueron contemporáneos de Bachofen, popularizador de una teoría que postulaba una prehistoria ginocéntrica de la civilización clásica. El plan ideado por ellos era recuperar la tradición oral, la poesía, las leyendas primitivas, la mitología, el folclore de los pueblos germánicos a mediados del siglo XVIII, que se caracterizaban por ser pueblos patriarcales.

Los cuentos de hadas constituyen, por tanto, parábolas únicas de la socialización femenina y ejemplos gráficos de una conciencia cultural anterior al acceso de las mujeres a su plena posición como personas.

> En el plano psicológico, el cuento constituye visiblemente una parábola del inicio de la pubertad y la confrontación con la sexualidad. Marca unos "limites" e introduce al superego como control frente a la libido[126].

Los mitos tradicionales tienen como centro a un héroe (masculino). En el caso de las mujeres, representan raras veces, este papel en los mitos. Su participación es periférica y estática, casi nunca se encuentran indicios de trascendencia[127].

Inevitablemente, con el paso del tiempo, la mitología se ha incorporado a la psicología. El sesgo heroico y androcéntrico de los mitos tradicionales, ha servido de base para la definición de modelos de psique humana y también del ciclo vital.

Dentro de los desafíos que la Historia y la Literatura nos han proporcionado, dentro del campo del Psicoanálisis, por ejemplo, Clarissa Pinkola Estés, en su libro Mujeres que corren con lobos, nos lleva a rescatar la Mujer Salvaje, para empoderar a la mujer en su autoimagen[128]. Ella ha dedicado su vida a la colección y selección

---

[125] Es el término utilizado para referirse a los escritores de Jakob Grimm y Wilhelm Grimm. Fueron dos hermanos [[alemanes]] célebres por sus cuentos para niños y también por su "Diccionario alemán", por sus "Leyendas alemanas", la "Gramática alemana", la "Mitología alemana" y "Cuentos de Grimm", lo que les ha valido ser reconocidos como fundadores de la [[filología]] alemana. "*La verdadera historia de los hermanos Grimm*," en http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Hermanos_Grimm&action=edit.Fecha de acceso: 8 de Noviembre de 2010,

[126] Kolbenschlag, 1993,

[127] kolbenschlag, 1993. 48.

[128] La mujer salvaje es un arquetipo que personifica la fuerza o naturaleza instintiva de toda mujer, El término salvaje no se usa de modo peyorativo para falto de control sino en el sentido de vivir experiencias naturales e innatas. La mujer salvaje es la naturaleza sabia, es la mujer prototípica, "cualquiera que sea la cultura, cualquiera que sea la época, cualquiera que sea la política, ella no

de cuentos míticos interculturales, de hadas e historias que utiliza para ayudar a las mujeres a recuperar su fuerza, creatividad y sabiduría acumulada en la memoria de miles de mujeres que nos han antecedido[129]. Los mitos y los cuentos de hadas contienen el drama espiritual de las mujeres y toda la instrucción que necesita una mujer para su desarrollo psicológico[130].

Como vemos, este es un claro ejemplo de cómo el cuento "mito" debe ser interpretado y comprendido, para así lograr el efecto sanador y liberador. En este por ejemplo, el cuento de la Cenicienta, narra la rivalidad fraterna, la estereotipación de los roles sexuales y la compleja red de relaciones. Como muchos otros cuentos, Cenicienta representa el paso a la madurez[131].

La negación de la bondad[132] sexual, el menosprecio del cuerpo y la exclusión de la experiencia gratificante del placer, han sido constantes a lo largo de la historia en las sociedades conformadas bajo la influencia del pensamiento occidental cristiano androcéntrico. En este marco, la identidad sexual de la mujer está polarizada más hacia la represión, la culpa, el sacrificio, que hacia la libertad, el goce y el placer que hacen parte de la integridad del ser humano.

Hoy, Mircea Eliade, dice que el mito es una técnica para el ser humano contemporáneo que le permite la renovación y el cambio. Así lo expresa Eliade:

> El mito es una realidad, y hay que contar con ella no sólo como imagen del pasado, sino también como técnica del hombre moderno utilizada para renovarse y para percibir lo eterno[133].

2. El rol del mito

---

cambia…la mujer salvaje "es intuición, es visionaria, la que sabe escuchar, es el corazón leal. Estés, 2002, 17-21.

[129] Estès, 2002.

[130] Estès, 2002. 23.

[131] Ivone Gebara, *Antropología religiosa lenguaje y mito*. Buenos Aires: Católicas por el derecho a decidir. 2005, 107.

[132] Con relación a esta palabra. la sexualidad es eros y amor. ¿Qué persona, es capaz de realizar la bondad entera de la sexualidad humana? La persona que en su corazón es capaz de unir eros y amor, de vivir su sexualidad eróticamente y amorosamente. Carlos Cafarra, miembro del consejo Pontificio para la familia y la vida. En http://www.mscperu.org/castidad/castidad_debate/preguntas_eticas.htm. Fecha de acceso: 9 de noviembre de 2010,

[133] Mircia Eliade, M*ito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1973. 222.

Antes de entender el concepto de mito,[134] es de consideración retomar los pasos que la ideología dominante ha creado para establecer su relación de dominio y sometimiento. Veamos los tres patrones míticos en que se basa esta ideología.

Analizando los patrones de dominio de las élites masculinas que niegan su interdependencia con las mujeres, la explotación del trabajo y el daño ambiental que han causado, Ruether describe que simbólicamente, esta cultura del engaño ha pasado a través de tres patrones míticos.

En el primer patrón mítico, el hombre reconoce su dependencia de la madre (como mujer y como tierra), pero al mismo tiempo se apropia de ella como medio de poder y como el regazo en que es entronizado en calidad de rey del universo. Este antiguo mito de la Diosa con el rey masculino entronizado sobre su regazo se perpetúa en la iconografía católica de María y Cristo niño.

La segunda fase mítica**,** niega esta dependencia en la búsqueda por separado del alma inmortal o del espíritu del cuerpo mortal. Se niega la dependencia positiva de la madre y la naturaleza, pero su potencia se reconoce como poder demoniaco.

La tercera fase mítica *ligada* a las ciencias modernas y al industrialismo, ha legitimado la utilización desmedida de los recursos naturales, sirviéndose de la tecnología inventando que los recursos no se agotan sino que se reproducen. Las consecuencias son que se han globalizado los sistemas de dominación a través del colonialismo y el ejercicio del poder de las potencias mundiales, al tiempo que se ha desarrollado una mejor inconsciencia de la interdependencia entre los seres humanos y las partes bióticas[135].

En la experiencia de lo sagrado, la comprensión del encuentro con una realidad transhumana nos abre paso a los orígenes y sostenimiento de verdades que

---

[134] Con respecto a la palabra mito. narración extraordinaria referida generalmente a los orígenes y en cuanto tal es una especie de respuesta o explicación. Para Levi-Strauss el mito es un lenguaje y más que construcción fantástica responde a una lógica combinatoria compuesta de diferentes piezas. Según Morín, el mito es expresión de virtudes humanas, que no conducen a una realización práctica, sino sólo fantástica, los mitos implican un antropomorfismo (es la atribución de cualidades propiamente humanas a seres y cosas reales o imaginarias. En la antigüedad clásica, particularmente en Homero, los dioses se representaban en formas humanas como la cólera, venganza). Víctor Florián B. *Diccionario de filosofía*. Bogotá, D.C.: Panamericana. 2002. 163.

[135] Ruether, 1993, 209.

son ulteriormente elaboradas y sistematizadas por las especulaciones metafísicas[136] dando paso, en este caso, como señala Eliade, al mito a partir de los rituales.

Un aspecto importante que señala el historiador Eliade es que definir lo que se entiende por mito es muy complejo, porque la definición debe ser accesible a los no especialistas y ser aceptada por los eruditos. Por lo tanto es muy difícil, señala, encontrar una definición única y capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades.

Es importante recordar que dentro del psicoanálisis, son parte de la técnica terapéutica. Así lo explica Clarissa Pinkola Estés,

> El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo: el mito cuenta como, gracia a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una intuición. Es pues, siempre el relato de una "creación": se narra como algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente…los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralizad (o simplemente la "sobre-naturalidad") de sus obras. Los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo "sobrenatural") en el mundo.[137]

Por ejemplo, en el mito Iemanjá, la diosa de las aguas saladas, ella es una diosa femenina con características que podemos encontrar en algunas mujeres. Es la gran madre que puede cuidar, pero también puede destruir.

El mito Azteca que habla del cuerpo como maíz, por ejemplo, no podemos pensar que abarca todo. Aunque tenga un aspecto de universalidad y aunque sirva para mucha gente, siempre es para una cultura[138]. Con esto queremos ratificar que los mitos tienen su propio contexto cultural.

La iglesia católica desarrolló un magno proceso de expansión e hizo de los mitos bíblicos algo universal,[139] impuesto a todas y todos, como si fuera la historia de todas las personas y para todas las personas. El cristianismo ha sido la religión imperante en occidente y sus mitos son todavía dominantes en América Latina.

---

[136] Eliade, 1973, 156.
[137] Eliade, 18.
[138] Gebara, 2005,16.
[139] Gebara, 2005.

Existen diversos mitos sobre la creación y sobre las relaciones sexuales, y son estos últimos el tema en consideración para este trabajo. Al aproximarnos a estos textos, tenemos que superar la cólera que nos generan, sobre todo las interpretaciones que hemos recibido".

Relato del Génesis: nos habla de la condición humana. Nos dice que el ser humano empezó su historia con el mal, lo que históricamente se conoce como "la caída", "pérdida del "paraíso".

Hay en el texto una construcción mítica que tiene que ver con sabidurías antiguas. Fue redactado aproximadamente en el año 900 a.C., su origen es muy anterior. Está cargado de experiencia humana de muchos pueblos[140].

El relato del mito comienza antes del capítulo 3. Dios tomó el barro, lo amasó, sopló sobre él e hizo al hombre y a la mujer y los puso en el jardín del Edén[141]. Todo era hermoso en el jardín y ambos estaban felices. Adán (en hebreo significa los/las que vienen de la tierra) cuando vio a Eva (significa madre de los vivientes, madre y padre de los vivientes) dijo: "Tú eres carne de mi carne y hueso de mis huesos". Una interpretación a estas palabras, nos hace suponer: El hombre y la mujer viven juntos con Dios en el jardín. Esto significa: Hay un momento primitivo en el que se afirma que los que fueron hechos por Dios se sentían en conformidad y fraternidad. Había un ambiente de alegría y armonía. El relato continúa, pero con las advertencias o límites. Otro aspecto a reconocer en el relato es la voz del narrador que aparece oculto. Es el narrador el que dice: "Entonces Dios dijo…".

Eva estando en el jardín encuentra a la serpiente y ésta la interroga. Aún en la armonía y la felicidad, hay algo que no encaja, que es la prohibición: "No coman". Son felices, pero hay límites. Esta armonía sufre cambios por el diálogo que se da entre Eva y la serpiente. Y le dice: "¿Es cierto que Dios les dijo que no coman de los árboles?". La mujer contestó: "Podemos comer de todos los frutos, pero si comemos del árbol del bien y del mal moriremos". Esta amenaza tiene como condición la muerte. A la cual la serpiente responde "No es cierto que morirán, es que Dios sabe que el día que coman de ese árbol se les abrirán los ojos". En este relato nos

[140] Gebara, 2005, 18.
[141] Gebara, 2005, 39.

encontramos con una contradicción de poderes. Lo que significa que en el ser humano hay al menos dos poderes, uno que prohíbe y otro que da libertad. Otro aspecto tiene que ver con la orden de la inocencia y la armonía. Pero esto solo es posible si los seres humanos no ejercitan el bien y el mal. En el segundo momento deciden probar y la prueba tiene consecuencias.

En el relato no se habla de desnudez, sino de vergüenza. Tienen vergüenza de Dios y se esconden. En el relato hay una culpabilización mutua: "Fue la mujer…", "fue la serpiente". Lo que evidencia que algo sucedió pero no se sabe dónde está la responsabilidad y la narración del mito termina con los castigos.

Esta es la historia humana, aunque en las interpretaciones posteriores del mito se haya subrayado la maldición a la mujer, considerándola como el origen del pecado.

Es interesante acercarnos a esta nueva interpretación del texto desde una visión teológica feminista que propone la teóloga brasileña Ivone Gebara. Ella propone una interpretación filosófica, en la que el texto presenta un primer momento de armonía con Dios, tiempo de infancia, de la pre-ciencia. Eso es la inocencia: *no sciente*. El ser humano es *no sciente* de su condición, no conoce. Es decir el mito revela el pasaje de la inocencia a la ciencia. En latín conocer es scire[142]. El estado de infancia es obediencia total y armonía, es estado paradisíaco. El pasaje de la inocencia a la ciencia, al conocimiento, está mediado por la serpiente que, para muchos pueblos, es símbolo de la sabiduría. Es el pasaje a la cultura y, más aun, el pasaje de la prehistoria a la historia, de la niñez a la vida adulta. Los seres humanos conocen el bien y el mal y son mortales. Ellos conocen algo del bien y del mal, no todo, y así se alejan de su origen. Es, por supuesto, un origen imaginario, pero la armonía está presente en lo imaginario como una búsqueda constitutiva de los seres humanos.

La historia nos dice que la mujer y el varón comen del fruto, como acto de afirmación de la carencia humana, de la necesidad humana, de la condición real de todos los seres humanos. Somos cuerpos carentes, necesitamos cosas para vivir, frutos y otras cosas más. El mito es la historia de nuestra corporeidad real.

---

[142] Gebara, 2005.

Lo que se quiere subrayar es la dialéctica entre nuestra historia real y nuestro deseo del paraíso. Somos finitos. Empezamos y terminamos. Trabajamos y padecemos. Gozamos y sufrimos. Buscamos sin cesar nuestro origen. Todo el mito revela una condición humana de nostalgia del bien, de la belleza, del paraíso, de la unidad.

Este mito siempre se ha relacionado con el cuerpo, el sexo. Pero esta interpretación nos da evidencias que no hay una agresión a las mujeres, lo que sucede, es que así ha sido interpretado como la tentación y el pecado de la mujer. Esta es la parte que nos interesa, reconocer en el mito su significado original; su razón de ser. De esta forma nos evitamos interpretaciones mal intencionadas que quedan en el inconsciente colectivo. Es decir que necesitamos tener una mente abierta y critica frente a la interpretación del mito.

Otro mito relacionado es el mito de Pandora[143]. El mito tiene un carácter antropológico, pues trata de las relaciones de lo masculino y femenino: habla de dos varones (Prometeo y Epimeteo) vinculados de formas distintas (opuestas y complementarias) a una misma mujer que aparece como fuente de todos los dones (Pandora), pero también como señal de engaño y ruina para los humanos.

Ciertamente, esa Pandora conserva todavía un recuerdo de su estadio original de diosa hierogámica y así posee signos de la tierra madre que va llenando los frutos de la vida (especialmente de los árboles y plantas). Pero en la forma actual del mito, transmitido por Hesíodoro, ella viene a situarse y (situarnos) al comienzo de la conflictividad humana (intersexual) estrictamente dicha.

Este mito está muy relacionado con el relato de Gn 2-3, pero en contraste. Conforme a Gn 2-3, Dios y el ser humano mantienen una relación pacífica: no pretenden engañarse el uno al otro. Además, ni la mujer es tentación (o desgracia), ni su encuentro con el varón pueden entenderse en forma de caída. La dualidad varón/hembra es positiva (Gn 2,23-24) y sólo se estropea en un momento "posterior", con una elección en que intervienen de formas distintas pero complementarias: mujer y varón (Gn 3).

---

[143] Xabier Pikaza, *Para comprender el cuerpo de la mujer: Cuerpo de mujer, cuerpo de diosa mitos y símbolos de sometimiento femenino.* Navarra: Verbo Divino. 1996. 34-36

Conforme el mito de Pandora, Dios y el ser humano (Prometeo) quieren engañarse. Por otro lado, la mujer aparece desde el principio como trampa de Dios para el varón, de tal forma que el hecho de escogerla o tomarla se interpreta ya como "caída". Conforme a este mito, el hombre ideal (el verdadero Prometeo, dominador del fuego) debería haber sido solamente varón. Causante de la ruina es Epimeteo, el varón menos activo que se ha dejado engañar por el cuerpo de la bella Pandora[144].

Como señala Xabier Pikaza, quizás debamos insistir en el carácter paradójico del texto. La mujer empieza siendo ciertamente un don y como tal ha sido ofrecida a los humanos. Pero en ella late un hondo engaño, pues su misma belleza seduce y perturba a los varones: por un lado les encanta y emociona; por otro lado les impide realizarse en nivel de racionalidad creadora. Esto en otras palabras la mujer es una especie de apetecible y peligrosa tentación originaria[145].

El mito cuenta e interpreta la historia desde una perspectiva masculina. En el principio de la humanidad estaría el titán dominador y racional que es Prometeo: un varón de lucha y fuego, de engaño y violencia, que no necesita el amor de mujeres. En esta misma lógica se encuentra también Epimeteo, su hermano gemelo, que no escucha el consejo de su hermano, acoge a la mujer e inicia así con ella (desde el hondo misterio de su cuerpo interpretado como ánfora o caja de los dones) la audaz travesía de lo humano. Para comprender este mito es necesario situarlo dentro de la Teogonía donde aparece como la tercera parte de una trama mitológica que incluye tres actos:

Hombre Dios: el sacrificio. En el principio fue la separación (discernimiento o juicio) de los hombres respeto de los dioses. Les vincula y escinde un gesto sacrificial, simbolizado por la muerte y reparto del toro de Mecona. Bajo la dirección de Prometeo, los humanos conquistan y comen una parte importante del toro sacrificado, a costa de los dioses (Teog 535-558).

El segundo acto comprende: Hombre y mundo: el fuego. Pero los humanos, además del toro (fuerza religiosa), necesitan un poder mundano para realizarse y

---

[144] Pikaza tomado de: Mercedes Navarro, *Para comprender el cuerpo de la mujer.* Navarra: Verbo Divino. 1996, 35.

[145] Pikaza tomado de: Navarro, 1996, 36.

vivir sobre la tierra; lo consiguen por el fuego, dirigido por Prometeo, titán semidivino, en gesto de lucha, engaño y robo sobre (frente a) Zeus (Teog 559-577).

Y en el último acto encontramos la relación varón y mujer: la relación interhumana. El hombre controla el sacrificio, domina el fuego pero necesita a la mujer; que Zeus le ofrece con engaño. Este es el último momento de la antropogonía, el tercer rasgo de la humanidad. (Teog 567-616; Erga 42-105)[146].

Sintetizando, en los dos primeros casos triunfa el audaz Prometeo, quien engaña de algún modo a los dioses (Zeus). Pero el sacrificio religioso y el fuego de dominio sobre el mundo no bastaban para que surgiera el verdadero ser humano. Faltaba la dualidad sexual de la que trata el tercer acto del gran drama, centrado en el descubrimiento y riesgo de lo femenino y masculino.

En el mito de Pandora como vemos existía el varón y era grande su poder, fuerte su audacia; era un gran titán, una especie de monstruo sobrehumano. Pero él necesita una mujer que complete su figura. Sólo Pandora, la consorte femenina, consigue humanizarlo en clave de belleza y debilidad.

Estos son los momentos de despliegue antropológico donde la mujer aparece como derivada (la historia empieza hablando del Titán Prometeo y los varones). Pero la perspectiva cambia al situar el tema de Prometeo/Pandora en el conjunto de la obra de Hesíodo, es decir, en el contexto de la Teogonía.

Al principio del tiempo dominaba la "ley femenina". En el origen de la vida están las diosas madres: ellas engendran, suscitando así el aspecto masculino (Urano, Cronos…) que aparece monstruoso y derivado. El principio de la realidad se define como "diosa"; lo masculino es secundario. (Teog 116-534).

Posiblemente la postura verdadera no consiste en escoger entre Prometeo (técnica) o Epimeteo (mujer). Quizá el tema esté mal planteado, tanto en la perspectiva de varón como de mujer. Es muy posible que el engaño no sea Pandora, sino el mismo mito mentiroso y parcial que cuenta de manera sesgada el principio de la historia humana.

Entendido de esta forma, el mito de Prometeo y Pandora es reflejo de un tiempo que juzgamos ya pasado, es un símbolo engañoso que han creado unos

[146] Pikaza tomado de: Navarro, 1996, 34-36.

varones para seguir dominando a las mujeres. Sólo allí donde el mito entre en diálogo y se situé en el lugar de Prometeo, y viceversa, empezará a tener otro sentido el relato. Podemos decir en palabras de Xabier Pikaza, que "es bello el mito y la filosofía de los griegos. Pero no podemos olvidar que su manera de contar la problemática del hombre sigue siendo unilateral, no puede seguir siendo modelo permanente de la antropología."[147]

Esta realidad nos ubica en el sentido en que el mito cumple una función de cohesión con el *status quo*, que se perpetúa en los tiempos, de ahí la urgencia de comprender e interpretar los mitos.

Cuentos infantiles: Los mitos no son narraciones para ser reglamentadas, y generalizadas, lo que ha sucedido es que se han centrado en definir las marcas que identifican las relaciones humanas. En los mitos, la sexualidad no siempre aparece de forma explícita[148].

Es interesante resaltar que no sólo hay mitos de tipo religioso, sino que ellos tienen otras funciones. Las historias épicas y los cuentos infantiles tienen un papel muy importante en la construcción de sentido de lo cotidiano, porque revelan una organización del mundo que el adulto ha creado para él y para el niño, y tienen como fin que el niño se ajuste al mundo. Por ejemplo Caperucita Roja, ella obedece la orden de la madre que es buena, aunque en los cuentos hay otras mujeres que son malas. Ella parte por el camino, pero luego se va al bosque, sale del camino de la madre, sale del camino del orden y tiene un castigo: se encuentra con el lobo que se comió a la abuela y se disfrazó para hacerse pasar por ella. Introduce en el mundo infantil la desconfianza: el disfraz y el miedo a los lobos. Después llega el cazador con un fusil –un símbolo fálico según el psicoanálisis mata al lobo, salva a la abuela y devuelve la niña a la madre. Una puede preguntarse ¿Hay en el cuento algo de sexualidad? Explícitamente no, pero dice que las hijas no deben desobedecer las órdenes de la madre y que hay que cuidarse de los lobos, extraños porque "comen" y se resuelve cuando otro "lobo bueno (humano)" les salva.

---

[147] Pikaza tomado de: Navarro, 1996, 43.

[148] Gebara, 2005.

En el cuento de Pinocho, por ejemplo, cuando él miente le crece la nariz. Uno puede notar que no hay ninguna relación con la sexualidad, explícitamente. El padre sabe cuándo Pinocho miente. El universo de Pinocho está condicionado por la órbita paterna. No es el pene que crece, es su nariz; aparentemente no tiene que ver con la sexualidad, pero sí lo tiene. Pinocho no nace de la relación de un hombre y una mujer. No hay mujer, es el varón solo que desde su arte es capaz de crear a un semejante. Es interesante ver la identidad de Pinocho, que es diferente y a la vez similar a la de su creador. Gepeto es de carne y hueso, pero Pinocho es de madera, sin embargo tiene cosas como si fuera humano. Es una historia construida por adultos hombres para asegurar el rol masculino[149] en la vida cotidiana.

Cabe señalar que la identificación de la masculinidad se ha definido en oposición a las emociones relacionadas con lo femenino, y esto no podemos ignorar, es una constante tensión.

En relación con la creación de Pinocho encontramos una clara identificación con su creador. Todos estamos marcados por la sospecha en nuestras relaciones, por la tentación del poder, de ser más que los otros. Experimentamos la no coincidencia con nosotras/os mismas/os y también nos autocastigamos.

Otro de los cuentos clásicos como la Bella Durmiente, es uno de los que más ha cautivado la imaginación de los niños y niñas y que ha despertado una variedad de sentimientos e identificación con algunos de los personajes, ha forjado grandes ideales en el inconsciente y en el consciente colectivo de las sociedades[150]. Cuentos

---

[149] En relación a esta palabra. La identificación de la masculinidad con la razón ha influido de manera determinante en los conceptos característicos de la modernidad y en las filosofías y teorías sociales dominantes en Occidente. La razón se ha definido en oposición a las emociones, así como la mente se ha contrapuesto al cuerpo y la cultura a la naturaleza. Mientras tanto, los hombres han aprendido a dar por sentado que tienen razón. Esto ha dado lugar, según Seidler, a una forma "irrazonable" de razón que ellos usan para legislar y hablar en nombre de otros sin haber aprendido a hablar de modo más personal sobre sí mismos ni a revelar (y revelarse) su intimidad. Las emociones y los sentimientos no se consideran formas de conocimiento porque se los tacha de "personales" y "subjetivos", en contraste con la "objetividad" y la "imparcialidad" de la razón. Además, como es sabido, equiparar la razón con lo masculino ha servido para que los "racionales" hombres se arroguen y ejerzan el poder sobre las "emociones" mujeres. Víctor J. Seidler. *La sin razón masculina masculinidad y teoría social.* México: Paidós. 2000. 97

[150] Los cuentos de hadas son relatos infantiles de la conciencia colectiva que permanece en la memoria cultural, reflejan la crisis de la condición humana común a todas las personas y se constituyen en metáforas de la personalidad humana. El hecho que éstos se exprese en tantos aspectos de la cultura, como la poesía, danza, música, pintura, escultura, teatro y cine, entre otros,

como la Bella Durmiente son un reflejo del condicionamiento social para los géneros, en los cuentos se identifican funciones para las mujeres y hombres, que no son más que recapitulaciones del androcentrismo centrado en el hombre y en el sistema patriarcal.

En la Bella Durmiente hay un tiempo para todo, hay un tiempo para la sexualidad, que puede ser despertada con un beso. Los cuentos van construyendo nuestras maneras de ser y de estar en el mundo, de entendernos unos a otros y de relacionarnos en él. Los chicos son transformados en sapos y las mujeres son bellas, frágiles, pasivas, salvadas etcétera. Se da una reproducción de un patrón social: Las mujeres se duermen y son débiles y los hombres las van a salvar y van a ser felices para siempre. La felicidad es garantizada por la obediencia, la pasividad, por el respeto de la hora y por el encuentro heterosexual a través de un beso. Quien no lo haga va a ser transformada/o en un animalito (sapo) o una estatua.[151]

Como podemos ver y conectar metodológicamente, el mito tiene como objetivo implícito dar a conocer las diferencias, identidades y roles de género, en este caso describe la condición de la mujer así: Como dormida, frágil, pasiva, débil, y bella, lo que pedagógicamente va consolidando unos patrones de reproducción social en donde se manifiesta que las "mujeres" se duermen y son débiles y los hombres son fuertes y van a salvar. En el caso, del cuento de la Bella Durmiente, las mujeres para obtener la añorada felicidad deben ser obedientes y respetuosas. Así lo expresa Gebara:

> El mito y el cuento son construcciones de sentido, porque nuestra carne que es verbo y nuestro verbo que es carne solo viven en un mundo de sentidos. Los animales también son carne y verbo, ellos se comunican, pero no tienen construcción de sentido, no la necesitan. Ellos construyen su nido, se reproducen, pero lo hacen milenariamente más o menos igual, tienen los mismos hábitos y costumbres. Nosotros no, el verbo construye sentido. Queremos comprender lo que vivimos. Siempre los humanos se han hecho las preguntas[152].

---

hace que estén presentes en la estructura de la experiencia no sólo individual sino colectiva, es decir, forma parte del imaginario colectivo. Kolbenschlag, 1994, 20.

[151] Gebara 2005, 20.

[152] Gebara 2005.

El propósito del mito y del cuento es crear y construir sentido, el que se incorpora por medio de las acciones que lo representan. En la Bella Durmiente, el sentido implícitamente nos dice que hay un tiempo para todo y en este caso, que hay un tiempo de espera para la sexualidad.

Los mitos también revelan una parte de nuestros anhelos y dolores más profundos, de nuestras más grandes decepciones, de nuestras angustias existenciales, de nuestras esperanzas. Siempre lo primero que nos moviliza es el dolor. Algunos mitos pueden tener muchos siglos de existencia o provenir de lugares remotos y siguen teniendo actualidad y vigencia. Lo que los hace ser consecuentes es que tocan el punto común de nuestra humanidad, relacionado con nuestras emociones y sentimientos. Kolbenschlag, dice:

> Los mitos judeocristianos, incluso los heredados de otras tradiciones, tocan el alma de lo humano, ese punto constitutivo de lo que somos, de tristeza o de búsqueda de felicidad en que nos identificamos todos, aunque le demos nombres y personajes diferentes. Los mitos se forman a partir de experiencias humanas. Se busca narrar porque esto sucedió, porque nos encanta el poder o porque somos capaces de matar, o somos atraídos por otras personas. Son la expresión de la experiencia humana ubicada históricamente[153].

Es decir, los mitos recogen experiencias humanas que nacen de los múltiples sentidos que queremos darle a la vida. Tienen un lenguaje propio, lleno de metáforas, de analogías, de narraciones que tocan algo de lo irreal para expresar lo real experimentado. Esta realidad limitada y sesgada, nos permite descubrir que a través de los mitos, se perpetúa la ideología que favorece ciertos intereses y reproducen las enseñanzas de la ideología dominante.

Es importante tener presente que la historia está cargada de múltiples mitos interculturales que proyectan y recrean nuestra vida, hay que considerar que muchos de ellos han servido para mantener la opresión y la culpabilización de las mujeres a lo largo de los siglos. Los mitos necesitan ser reactualizados, reinterpretarlos que nos acerque a una espiritualidad màs sostenible donde todos y todas tengan cabida.

3. Relación entre los mitos y la religión

[153] Kolbenschlag, 1993, 24.

El mito tiene la capacidad de expresar, realzar y codificar las creencias; salvaguarda los principios morales y además los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas[154]. Los sistemas simbólicos religiosos giran en torno a imágenes masculinas de la divinidad y crean la impresión de que el poder femenino nunca puede ser plenamente legítimo o beneficioso. Como señala Johnson,

> Aunque una mujer ignore por completo los mitos de la maldad femenina en la religión bíblica, es capaz de reconocer la anomalía del poder femenino cuando reza exclusivamente a un dios varón, su disposición será la de confiar en el poder masculino como algo salvífico y la de desconfiar del poder femenino propio y de otras mujeres como inferior y peligroso[155].

Uno de los fines de la teología es la de identificar y discernir las metáforas y modelos básicos de la experiencia contemporánea que puedan expresar una fe cristiana vigorosa e iluminadora para eso se vale de los mitos. Desde esta realidad, es que nos proponemos identificar nuevas imágenes, e interpretaciones de Dios, que nos proponen una imagen más incluyente, y en la que se respetan las diferencias y promueven las relaciones solidarias.

> La creencia está relacionada con un mito o una representación imaginativa y verosímil de la relación entre Dios y el mundo. Lo que falta a nuestro tiempo – y está es una tarea que la teología debe afrontar- es un contracto imaginativo de la relación Dios-mundo que sea verosímil para nosotros…una teología creíble para nuestro tiempo debe caracterizarse por la conciencia de nuestra intrínseca interdependencia con todas las forma de vida, una visión inclusiva que termine con las jerarquías opresivas, que capte la responsabilidad de promover y desarrollar la vida en sus múltiples formas y que esté abierta al cambio y a la novedad como aspecto integrante de la existencia[156].

De esta manera, el teólogo y la teóloga se sitúan en un lugar ambivalente, participa tanto de la poesía –arte- como de la filosofía ciencia-: son poetas en la medida en que son sensibles a metáforas y modelos que estén en consonancia con la fe cristiana, apropiados para expresar esa fe en su momento histórico; y son

---

[154] Eliade, 1973. 106.
[155] Elizabeth Johnson, *La Que es.* Barcelona: Herder. 2002, 62.
[156] Johnson, 2002, 67.

filósofos cuando deben aclarar de forma coherente, completa y sistemática las implicaciones de tales metáforas y modelos.

La metáfora[157] ha desarrollado un papel predominante entre el lenguaje y la oración. El uso de la metáfora es un intento de decir algo sobre lo desconocido a partir de lo que sabemos. Como señala McFague "la metáfora tiene siempre un carácter de "es" y "no es[158]": se hace una afirmación, pero más como plausibilidad que como definición.

Por ejemplo, afirmar que "Dios es madre" no es definir a Dios como madre ni pretender establecer la identidad entre los términos "Dios" y "madre", sino sugerir lo que no somos capaces de decir de otro modo con relación a Dios- a través de la metáfora de la madre[159]. Hablar de Dios como madre es invitarnos a considerar algunas cualidades asociadas con la maternidad como forma parcial, pero tal vez iluminadora. Lo que la metáfora subraya es que en ciertos asuntos no puede haber descripción directa.

Lo que se quiere plantear es que todo discurso sobre Dios es indirecto: ninguna palabra, frase se refiere directamente a Dios, el discurso sobre Dios debe forzosamente recurrir al giro de una descripción que pertenece, con más propiedad, a otro lugar.

Igual debía de suceder con la metáfora de Dios-padre. Al contemplar a Dios padre, los seres humanos se convierten en hijos; el pecado puede ser entendido como conducta rebelde y la redención como restauración del status privilegiado de primogenitura. Así lo ilustran perfectamente los credos de la iglesia con los modelos que se acercan a la condición de conceptos: Padre, Hijo y Espíritu Santo son modelos de la vida divina que contempla la tradición Trinitaria[160].

---

[157] Con respecto a esta palabra. Es un recurso muy frecuente en la filosofía (Platón, Locke, Nietzsche, Derrida) en sentido aristotélico, la metáfora es la trasposición del significado de una cosa a otra. Víctor Florián B. *Diccionario de filosofía*. 2002. 163.
[158] 1994,70.
[159] Johnson, 2002.
[160] Johnson, 2002, 76.

Diversos teólogos le dan distintas connotaciones a Dios. Paul Tillich, plantea la distinción entre "Dios como símbolo y Dios como Ser" y Gordon Kaufman propone el contraste entre el Dios "válido" de nuestras construcciones y el Dios "real".[161]

La teología metafórica es una construcción heurística (hace referencia a la capacidad de un sistema para realizar de forma inmediata innovaciones positivas para sus fines.) que, centrándose en el constructo imaginativo de la relación Dios-mundo, intenta remitologizar la fe cristiana a través de metáforas y modelos adecuados para una era ecológica.[162] Busca proponer un imaginario de Dios más integral que conlleva acciones más prácticas de nuestra fe, en relación con la construcción de un mundo más justo y responsable. El objetivo es no quedarnos con la idea de un Dios ajeno, desconectado de la relación tierra/cielo que nos dé la esperanza de una nueva forma de entender e interpretar la vida de manera más incluyente.

---

[161] Con relación a esta palabra. ¿Cuál es la relación entre nuestros constructos de Dios y Dios? O incluso, ¿es todavía apropiada esa distinción en nuestra era postmoderna y descontruccionista? Es decir, ¿se refieren nuestras construcciones a algo o alguien? ¿No es también metafórico o simbólico hablar del "Dios real" o del "ser en sí mismo?" Por ejemplo, ¿no es Dios una metáfora central para Occidente, del mismo modo que otras tradiciones religiosas basan sus fundamentos en otras metáforas? En la medida en que pienso que hay algo o alguien se refieren a nuestras metáforas, mi pensamiento se ajusta a la noción de Ricoeur. "el universo no es indiferente ni malévolo, sino que existe un poder (y un poder personal) que está del lado de la vida y de su realización" este Dios es, en efecto, la metáfora central de la visión del mundo en occidente, pero no es necesariamente la única. Sin embargo, no sabemos cómo la metáfora remite a su objeto, y en realidad ni siquiera sabemos si lo hace. Como Máximo, se hace la apuesta y se vive como si lo hiciera, lo que significa que el criterio principal para una teología "verdadera" es pragmático, al referirse aquellos modelos de Dios que son más útiles para una praxis que procura la realización de los seres vivos. La otra cuestión, no obstante, la referente del modelo, no para nuestro mundo, sino para Dios, no desaparecerá, y se plantea aquí el problema de si el pensamiento metafórico debería aplicarse a la idea de Dios. El aspecto básico de la afirmación metafórica es que hay algo de lo que no sabemos cómo hablar y a lo que no tenemos acceso, salvo por medio de metáforas. Si aplicamos el pensamiento metafórico a la realidad que es el referente de nuestras metáforas, ¿qué debería, que podría eso significar? pienso que significa esencialmente, que decimos de Dios tanto "es" como "no es". La teología metafórica aplica al "ser de Dios" coincide con la tradición de la vía negativa y con los desconstruccionistas al subrayar la ausencia de Dios frente a la presuntuosa insistencia, en nuestro pensamiento religioso occidental, en la presencia de lo divino. Dios no es, no sólo en el sentido que no sea accesible o esté ausente de nuestra experiencia, sino como aspecto básico del ser de Dios. Creo que algo así es necesario para incluir las muy distintas concepciones de otras importantes tradiciones religiosas y para preservar el sentido del misterio de lo divino, cualquiera que puedan ser nuestras esperanzas, creencias o apuestas. Es un conocimiento de la "intimidad" de Dios, del lado oscuro de la divinidad de que hablan los míticos. Kaufman tomado de: McFague, 1987, 77.

[162] McFague, 1987, 82.

4. Metáforas que superan los estereotipos sociales y fortalecen la identidad sexual

Existen razones justificadas para no referirnos exclusivamente a Dios Padre en un mundo fragmentado, sexista y patriarcal. De ahí que enfaticemos en la metáfora de Dios Madre, ya que supera los estereotipos sociales de género y fortalece la identidad de las mujeres. La razón fundamental de preocupación producida por las metáforas femeninas de dioses tiene que ver con las relaciones sexuales. Para ello se toma como referencia lo que McFague nos propone:

Primero hablar de Dios como padre tiene obvias connotaciones sexuales, pero había interés en la tradición hebraica de separarse de las religiones de la Diosa que les rodeaba y de los cultos de la fertilidad, por lo cual se ocultaron las implicaciones sexuales de la iconografía paterna de Dios.

En segundo lugar, es evidente la sexualidad de las metáforas femeninas sobre Dios y esto causaba un impacto. Cuando la sexualidad en las metáforas femeninas se hace evidente es porque estamos más familiarizados con las metáforas masculinas supuestamente neutrales[163].

El tercer punto, tienen que ver con el temor y la fascinación asociados a la sexualidad femenina: Sospechamos que la sexualidad femenina no sería tan temida ni pareciera tan fascinante si ambas sexualidades se hubieran aceptado de una manera más abierta y más sana[164].

Dios debe ser imaginado en términos femeninos y no femenil. La distinción entre lo "femenino" y lo "femenil" es importante porque el primer término se refiere al género, en cambio femenil, se refiere a cualidades convencionalmente asociadas con las mujeres[165]. Así, se piensa que el aspecto femenil de Dios lo constituye la ternura, la protección, la pasividad y los aspectos sanadores de la actividad divina. Mientras que actividades como la creación, la redención, la pacificación, la

---

[163] McFague, 1994. 165.
[164] McFague, 166.
[165] Muchas feministas se han preocupado por hacer esta distinción, el rechazo de Ruether de las características "masculinas" y "femeninas": no hay, dice, ninguna prueba de que las mujeres cuiden y alimenten, y los hombres no. "Hemos de afirmar…que todos los seres humanos poseen una plena y equivalente naturaleza y personalidad humanas como macho y hembra.

administración de justicia, se consideran masculinas. Esta división evidencia los estereotipos sexistas que creamos en la sociedad.

Necesitamos comprender que la acción de la creación no es propia del género, sino que es una obra gratificadora de bondad que encontramos en el creador y que se evidencia como parte de su equidad. Por eso se hace tan importante retomar y familiarizarnos con las metáforas femeninas de Dios, que nos aproximen a un encuentro con nuestro ser y con nuestra sexualidad, como parte complementaria del bienestar integral que evidencia el Shalom (palabra Hebrea que significa Paz integral). Sofía, y la Sabiduría, que son imágenes femeninas de Dios, en la religión judía se identificaron no sólo con la tierra y la sexualidad, sino también con el orden y la justicia[166].

El modelo de Dios como madre, proporciona un contexto diferente, expresa el carácter interrelacionado de todas las formas de vida, que es parte central de la sensibilidad holística como una interpretación de la fe cristiana inclusiva.

Al hablar del amor de Dios como madre, Paul Tillich sugiere que la dimensión simbólica del "fundamento de ser" "apunta a la cualidad materna de dar la vida, educar, abrazar y, al mismo tiempo, hacer volver, soportar la independencia de lo que ha sido creado y asimilarla[167]. Lo que Dios-padre nos ofrece es la redención de los pecados, lo que Dios madre nos da es la vida misma.

La sugerencia simbólica de Tillich de imaginar el fundamento del ser como amor materno que da la vida a todo y que desea la reunificación con todos los seres vivos resulta útil para nosotros hoy. Nos pide que volvamos y desea reunirse con nosotros, su amor no es totalmente desinteresado. Esto significa un amor en relación, y unido a la creación.

Por otra parte, otro aspecto que Elizabeth A. Johnson hace ver es que "Sea consciente o no, el lenguaje sexista sobre Dios socava la igualdad humana de las mujeres hechas a imagen y semejanza de Dios"[168]. Además sostiene imágenes de un Dios jerárquico, opresivo, que se relaciona exclusivamente con el mundo de los gobernantes, que socava la igualdad humana y deriva en una comunidad fragmentad

---

[166] McFague, 1994, 170.
[167] Paul Tillich, *Teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 1984, 355.
[168] Johnson, 2002. 36.

en seres humanos manipulados según modelos de dominio y subordinación, cargado de violencia y sufrimiento que lleva fácilmente a relaciones idolátricas. Veamos:

> Mientras se siga estimando el lenguaje masculino de dominio como el único o principalmente adecuado para hablar de Dios, se absolutiza un solo tipo de metáforas y se oscurece la altura, la profundidad, la amplitud y el hálito del misterio divino. De ese modo se perjudica la verdad misma de Dios, que se supone la teología acoge y promueve[169].

Esta realidad nos indica y nos da evidencias de que es necesario hacer uso de un lenguaje más inclusivo, justo y pacífico entre los seres humanos y el misterio de Dios porque Él es así. Recordemos además que la mayoría del lenguaje que hoy usamos para referirnos a Dios tiene sus orígenes en la Edad Media:

> El término filosófico o clásico de teísmo. En sentido genérico, el término teísmo se refiere al concepto de Dios desarrollado por la teología medieval y de comienzos de la era moderna en estrecho contacto con la metafísica clásica. Se centra en la comprensión de que hay un solo Dios (lo contrario al teísmo), de que Dios es uno (lo contrario del politeísmo) y de que ese único Dios no puede ser identificado con el mundo (lo contrario del panteísmo). Conforme fue evolucionando en el curso de la reflexión medieval, fue sistematizado por la teología protestante y católica a la luz del espíritu racional de la Ilustración, el teísmo fue adquiriendo una tonalidad precisa[170]

En este sentido el teísmo concibe a Dios como ser supremo que creó y que gobierna las cosas. El Dios del teísmo es un monarca terrenal absoluto. Johnson afirma en estas palabras:

> La idea teísta de Dios es criticada por su supuesta neutralidad, tan fácilmente justificada por un mandato divino a la pasividad, la obediencia y la sumisión y tan frecuentemente invocada para sustentar el injusto gobierno civil y eclesiástico. El diálogo interreligioso con las tradiciones vivas de Oriente plantea la cuestión del ingenuo antropomorfismo asociado a la mayor parte del lenguaje sobre el Dios de los teístas[171]

El teísmo clásico acentúa de un modo unilateral la absoluta trascendencia de Dios sobre el mundo, el carácter inmune de Dios respecto a la historia y al sufrimiento humano, y la omnipresencia del poder dominador a quienes los seres humanos deben sumisión y temor. ¿No es esta idea de Dios reflejo de una imagen

---

[169] Johnson, 2002.
[170] Johnson, 2002, 38.
[171] Johnson, 2002.

patriarcal que aprecia nada más y nada menos que la sumisión sin oposición y la lealtad no cuestionada? Desde esta oposición la Teología Feminista escucha y habla no precisamente de las mujeres, sino de todo el orden socio-simbólico que la sociedad y la iglesia fundamentan el sexismo, patriarquía y androcentrismo. Este pecado social tiene efectos debilitadores sobre las mujeres, tanto social como psicológicamente[172].

Según Margaret Farley, sexismo es "creer que las personas son superiores o inferiores entre sí debido a su sexo", pero genera un sistema de valores que establece un orden general de las cosas como si fuera "natural"[173].

Por lo tanto, las metáforas de Dios como Dios Madre nos ayudan a superar la visión androcentrista y los dualismos de género, aceptar y vivir con nuestra sexualidad como parte integral de nuestro ser, fortaleciendo hábitos de convivencia, tolerancia y respeto, que permiten relaciones enriquecedoras. La sexualidad de la mujer está manipulada y cargada de sentimiento de culpa, por esta razón es importante replantearnos relaciones sexoafectivas que impulsan hacia estilos de vida más armónicos. En últimas se propone una vivencia más sensata y liberadora de la sexualidad.

5. Interpretación de las parábolas: inversión de las normas convencionales

En el lenguaje de las parábolas de Jesús, la metáfora que se transmite es un mensaje contrastante sobre lo desconocido, "el reino de Dios", a partir de lo conocido. Una parábola es una historia que pretende invertir y subvertir estructuras y sugerir otras opciones, para la vida cotidiana. En las parábolas de Jesús, por ejemplo, vemos a un hijo mayor que no consigue lo que merece y a un hijo menor que consigue lo que no merece; a los últimos trabajadores en llegar se les paga lo mismo que a los que habían trabajado durante todo el día; se da una fiesta para pobres y marginados cuando los invitados eminentes rechazan la invitación; un extranjero viene en ayuda de un judío cuando sus propios dirigentes religiosos pasan junto a él sin prestarle ayuda. A lo largo de las parábolas, hay dos modelos que

[172] Johnson, 2002, 42.
[173] Johnson, 2002. 60

están en permanente tensión recíproca, y el efecto de su interacción es el impacto reflexivo del que escucha[174].

Sintetizan el escándalo de la inclusividad**:** todos están invitados a la plenitud con alegría. La invitación no es para unos cuantos elegidos, sino para todos[175]. Pero es una invitación responsable, que exige dejar de hacer lo que se está haciendo, para ser capaces de establecer relaciones de interdependencia y no sólo respecto a todos los seres humanos, sino también respecto a toda la creación.

Otro de los aspectos interesantes de la propuesta de las parábolas y de la mesa compartida es que rechaza la cristología triunfalista. Ruether lo asevera de esta forma:

> Si se acepta que hoy la salvación debe entenderse desde un punto de vista desestabilizador, inclusivo y no jerárquico, estas metáforas, con sus valores asociados de solicitud, reciprocidad, atracción, mantenimiento, apoyo, empatía, responsabilidad, servicio, autosacrificio, perdón y creatividad, son enormemente sugerentes. No sólo subrayan el autosacrificio y la radical auto entrega a los demás, lo hace la metáfora del siervo, sino que sugieren también una dimensión de la salvación apropiada para nuestra época y que no pueden ser sugeridas por esa metáfora los modelos del siervo y el Rey se han sustituidos por otros más significativos y que buscan otras metáforas con capacidad suficiente para expresar la visión desestabilizadora, inclusiva y no jerárquica en una era ecológica[176].

Jesús de Nazaret invierte los valores y el orden de las cosas. Esta propuesta desestabilizadora de los cánones establecidos es una oposición al modelo autoritario, jerárquico y sexista que propone la ideología patriarcal. En Jesús encontramos nuevas formas de vida, en la que la reciprocidad, apoyo, empatía, y responsabilidad, son la razón de ser. Y esto nos permite afirmar que Dios no es un patriarca e intolerante ser supremo.

A manera de resumen:

---

[174] Johnson, 2002, 97.
[175] Kolbenschlag, 1994, 100.
[176] Ruether, 1994, 107.

Necesitamos comprender que cada cultura crea sus propios mitos y a partir de la transformación de la realidad, se deben discernirlos e interpretarlos. En palabras de María Chaves "se debe denunciar el mito por opresor, porque así son los mitos sobre los que se construyen las diferencias opresoras de género".

En sociedades como la nuestra, la sexualidad está presente en todos los ámbitos de la vida, llegando a ser el elemento organizador y núcleo de las identidades sociales. Esta realidad nos permite comprender su complejidad y conformación como muy bien lo ha dicho Lagarde: "la sexualidad rebasa al cuerpo y al individuo."[177] Gran parte de lo que determina nuestras vidas y que atribuimos a la naturaleza o al destino, es en realidad la plasmación de una insidiosa mitología cultural.[178] Los mitos han llegado a ser tan poderosos que constituyen un reflejo de nuestras vidas, además de contribuir a modelarlas llegando a ser como señala Madonna "una profecía de la metamorfosis espiritual".[179]

Como vemos los mitos están relacionados con lo sobrenatural, es decir lo espiritual, y la relación con su interpretación o arquetipo es determinante, ya que los sistemas simbólicos religiosos giran en torno a imágenes masculinas y, como ya vimos, estos imaginarios son muy excluyentes y opresores, en especial para las mujeres. En este orden de ideas, es que se hace oportuna la interpretación de los mitos que se han configurado a la imagen masculina. Frente a esta realidad necesitamos entrar en diálogo para reducir esta mentalidad dualista, propia de la Teología Clásica que ha hecho uso de un lenguaje masculino sobre Dios.

Nos propusimos identificar nuevas imágenes e interpretaciones de Dios. Y el modelo de Dios como madre, proporciona un contexto diferente, expresa el carácter interrelacionado de todas las formas de vida y representan una interpretación de fe cristiana inclusiva.

---

[177] Lagarde, 1993, 185.
[178] Kolbenschlag, 1994, 16.
[179] Kolbenschlag, 1994.

Conclusiones Generales

El propósito de esta investigación fue indagar en el tema de la sexualidad, desde la perspectiva Ética Teológica Feminista que nos da una visión más humana y realista de la sexualidad. Este trabajo tiene una dimensión Ética en cuanto entra en diálogo con los teólogos y teólogas que evidencian y denuncian la realidad patriarcal camuflada con tintes de "espiritualidad".

Expusimos cómo las imágenes tradicionales de Dios, metáforas de Dios/hombre, Rey/Señor/ Padre, fomentan relaciones injustas, excluyentes, sexistas en las que la filosofía y la religión han fortalecido esta ideología patriarcal, que desea fortalecer el ego y la conciencia masculina, colocándolo en una posición de poder. Realmente es muy degradante la condición del ser humano a partir de esta concepción patriarcal, que es la misma que provee al hombre de atributos, llevándolo a cumplir ciertas expectativas (fuerte, viril, capaz, entre otras), despojando a la mujer de atributos y colocándola en una condición desfavorable (débil, ingenua, pasiva, incapaz, entre otras).

Uno de los aspectos interesantes de esta investigación se encuentra en los conceptos paralelos madre/tierra, y mujer/tierra, que le dan una interpretación diferente a la complejidad de la creación. Otro aspecto por resaltar fue el análisis de los mitos y, la necesidad de descubrir el mensaje oculto que contienen. Por tanto fue de gran interés revisar los imaginarios colectivos que se crean dentro de una cultura androcéntrica aplicando la hermenéutica de la sospecha para desenmascarar lo que encierran.

Afirmamos la necesidad de retomar las propuestas de las teólogas feministas sobre otras imágenes de Dios que nos invitan a la práctica de la justicia y a una convivencia armónica entre personas y naturaleza. Estas reflexiones nos indican que estamos en un tiempo donde es posible, por lo menos preguntarnos otras opciones de vida, otras experiencias que nos integran y nos ofrezcan nuevos proyectos de fe.

Los mitos fueron escritos desde un mundo patriarcal. No obstante, las teólogas y biblistas feministas, han desarrollado un largo trabajo para criticar los contenidos patriarcales de éstos y ayudarnos al encuentro con una espiritualidad

más acorde con Jesús que signifique ruptura con el modelo patriarcal y con la identificación de Dios con el modelo de poder excluyente, de dominación-sumisión[180].

Creemos que las comunidades de fe deben promover los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos, que puedan impulsarnos hacia estilos de vida más solidarios, que busquen el fortalecimiento de la convivencia, la tolerancia, el respeto, así como relaciones sexo-afectivas enriquecedoras que permitan contar con poblaciones más sensatas y que ofrezca mayor posibilidades de vivir una vida más digna y placentera en la cual las mujeres se liberen del sentimiento de culpa que por siglos ha estado presente en las comunidades de fe por hermenéuticas equivocadas.

[180] Ruether, 1994, 47.

BIBLIOGRAFIA

Biblias

Biblia Latinoamericana 3 era edición. 1972. Traducción bajo la dirección de Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi. Madrid: Paulinas, Verbo Divino y Ed. Alfredo Ortells.

Libros.

Aquino, María Pilar, 1988. *Aportes para una Teología desde la mujer*. Madrid: Escuela Bíblica.

Atkinson, J. David y David Field. 2004. *Diccionario de Ética cristiana y teología pastoral*. Barcelona: Clie.

Azpitarte, Eduardo L. 2003. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Bilbao: Sal Terrae.

Boff, Leonardo, 2003. *Ética y moral, La búsqueda de los fundamentos*. Bilbao: Sal Terrae.

Carracedo, José R. 1992. *Educación moral*. Madrid: Trotta.

Eliade, Mircea, 1973. *Mito y realidad.* Madrid: Guadarrama.

_____. 1973. *Lo sagrado y lo profano.* Madrid: Guadarrama.

Elizari, Francisco J. 1992. *Procreación responsable*: Madrid: San Pablo.

Eugenio Sue, Miguel Hidalgo. *Diccionario Océano práctico de la lengua española*. México: Océano de México.

Estés, Clarissa Pinkola. 2002. *Mujeres que corren con lobos*. Traducción de María Antonia Menini. Barcelona: Ediciones B, grupo Z.

Fiorenza, Elisabeth Schussler. 1989. *En memoria de ella*. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo. Traducido del inglés por María Tabuyo. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Forcano, Benjamín. 1996. *Nueva ética sexual*. Madrid: Trotta.

Fuertes, Antonio y Félix López, 1989. *Para comprender la sexualidad.* Navarra: Verbo divino.

Fuchs, Eric. 1995. *Deseo y ternura, fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

F.F. Bruce, I.H. Marshall. 2003. *Nuevo Diccionario Bíblico Certeza*. Segunda edición en castellano. Traducción: David Powell. Barcelona: Certeza Unida.

Florián B. Víctor. 2002. *Diccionario de filosofía*. Bogotá: Panamericana.

Georges, Duby, Perrot Michelle. 1993. *Historia de las mujeres en occidente*. *Tomo I. La antigüedad*. Bajo la dirección de George Duby y Michelle Perrot. Madrid: Taurus minor.

Gebara, Ivone Copiladora, 1986. *Teología desde la Mujer: características del quehacer teológico feminista en América Latina*. Madrid: Biblia y fe.

_____. 2005. *Antropología religiosa lenguaje y mitos*. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir.

_____. 1994. *El rostro nuevo de Dios*, una reconstrucción de los significados Trinitarios. México D.F.: Dabar.

Gómez Acebo, Isabel. 1996. *El cuerpo de la mujer y la tierra. Navarra: Verbo Divino.*

Hernández, Axel Fajardo, 2006. *Glosario de Ética Teológica anexo del libro fundamentos de ética teológica una introducción a la moral cristiana.* San José: SEBILA.

Johnson, Elizabeth A. 2002. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista.* Traducido del inglés por Víctor Morla. Barcelona: Herder.

Kung, Hans. 1992. *Proyecto de una ética mundial*, 2ª edición. Traducción de Gilberto Canal Marcos. Madrid: Trotta.

Kolbenschlag, Madonna.1993. *Adiós, bella durmiente*. Crítica de los mitos femeninos. Traducido del inglés por Mireia Bofill Abelló. Barcelona: Kairós.

Lagarde, Marcela. 1996. *Género y feminismo: Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y Horas.

_____. 1993. *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas.* México: Universidad Autónoma de México.

Lehmann, Paul. 2007 "¿Qué está haciendo Dios en el mundo*?". En: La ética en el contexto cristiano.* San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.

_____. *La ética en el contexto cristiano*, Montevideo: Alfa.

López, Félix. 1989. *Para comprender la sexualidad*. Pamplona, Navarra: Verbo Divino.

Londoño, María Ladi. 1996. *Derechos sexuales y reproductivos, los más humanos de todos los derechos.* Cali: ISEDER.

Martín, Guillermo. 1980. *Moira o la sexualidad femenina*, Argentina: Helguero.

Marcos, Silvia. 2004. Hermenéutica feminista latinoamericana una mirada retrospectiva, *Religión y Género*, enciclopedia iberoamericana de religiones. Madrid: Trotta

May, Roy H. 2004. *Discernimiento moral, una introducción a la ética cristiana*. San José: DEI.

_____. 2008. *Necesitamos saber más, Apuntes para un diálogo interreligioso.* Ecuador: CLAI.

McFague, Sallie, 1994. *Modelos de Dios, Teología para una era ecológica nuclear.* Traducido del inglés por Agustín López y María Tabuyo. Cantabria: Sal Terrae.

Miguez Bonino, José 1976. *Ama y haz lo que quieras. Una ética para el hombre nuevo*. Buenos Aires: la Aurora.

Mora Rodríguez, Arnoldo. 2006. *Perspectivas filosóficas del hombre*. San José: EUNED.

Navarro, Mercedes. 1996. *Para comprender el cuerpo de la mujer, una perspectiva bíblica y ética. Navarra: Verbo Divino.*

Nelson, James B y Sandra P. Longfellow. 1996. *La sexualidad y lo sagrado: fuentes para la reflexión teológica.* Bilbao: Desclée.

Niebuhr, H. Richard. 2003. *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana.* Traducción de Eunate Mirones. Bilbao: Descleé de Brouwer.

Ruether, Rosemary Radford 1993. *Gaia y Dios. Una teología para la recuperación de la tierra.* Traducido del inglés por Marta Novo de Ferragut y Norma Lazcano. México: Documentación y estudios de Mujeres, DEMAC.

Seidler, Víctor J. 2000. *La sin razón masculina masculinidad y teoría social.* México: Paidós. 97

Stob, Henry Enrique. 1982. *Reflexiones éticas, ensayos sobre temas morales*. Traducción: Carlos Sandoval: Michigan: T.E.L.L.

Tillich, Paul. 1974. *Moralidad y algo más*. Este libro es una traducción de Morality and Beyond, Harper and Row, New York. Buenos Aires: Aurora.

_____. 2001. *Teología sistemática I*, la *razón y la revelación el ser y Dios*. Salamanca: Sígueme.

Trujillo, Fernando López. 2006. *Diosas y Dioses en Roma, Joyas de la mitología.* España: EDIMAT.

Urueña, Barbosa "*Cenicienta Divina y Cenicienta Humana, resignificación de la Sofía desde la teología feminista y su relación con los roles de las mujeres marginadas en la iglesia y en la sociedad de América Latina."* Tesis, Universidad Bíblica Latinoamericana,

Vera Ocampo, Silvia, Compiladora, 1992. *Mujer y artes plásticas, Feminismo ciencia, cultura, sociedad*. Buenos Aires: Hvmanitas / SAGA.

Vidal, Marciano, 1992. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta.

Vuola, Elina, 2001. *La ética sexual y los límites de la praxis, Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación.* Quito: Abya-Yala.

Revistas / cuadernos Teológicos

Ruether, Rosemary Radford. *"Patriarcalismo y espiritualidad". Vida y Pensamiento. 14* (1994): 35-36.

_____. 1994. "La espiritualidad de la mujer-iglesia", *Vida y Pensamiento* 14.: 47.

Ventura, María Cristina. "Teología Feminista: atrevimiento, belleza, subversión". *Signos de Vida*. 47 (2008): 11-12.

Pagina Web

http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Hermanos_Grimm&action=edit. Fecha de acceso: 8 de Noviembre de 2010.

http://www.mscperu.org/castidad/castidad_debate/preguntas_eticas.htm. Fecha de acceso: 9 de Noviembre de 2010.

wikipedia.org/w/index.php?title=El_segundo_sexo&action=edit.Enero 11 de 2011.